MEMBONGKAR PROYEK KHILAFAH ALA HIZBUT TAHRIR DI INDONESIA

Dr. Ainur Rofiq al-Amin

Kata Pengantar:
Noorhaidi Hasan, MA., MPhil., PhD.

LKiS

MEMBONGKAR PROYEK KHILAFAH
Ala Hizbut Tahrîr di Indonesia
Dr. Ainur Rofiq al-Amin

xxiv + 228 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Hizb al-Tahrîr 2. *Khilâfah*
3. Relasi Islam dan Negara
ISBN: 979-25-5366-5
ISBN 13: 978-979-25-5366-6

Pengantar: Noorhaidi Hasan, MA., MPhil., PhD.
Editor: Ahmala Arifin
Pemeriksa Aksara: Shoffan Hanafi
Rancang Sampul: Cak Narto
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Pelangi Aksara**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan I: 2012
Cetakan II: 2012

Percetakan:
PT *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Pengantar Redaksi

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan riset yang sangat mendalam tentang konsep negara Islam versi Hizb al-Tahrîr, konsep yang juga dikenal dengan sebutan *khilâfah* atau *al-dawlah al-Islâmiyyah*. Lewat buku ini, penulis mengkaji aspek epistemologis dan ideologis dari konsep *khilâfah* yang terdapat di dalam kitab-kitab, buku-buku, dan tulisan-tulisan yang mereka terbitkan, serta pengamatan dan keterlibatan penulis di lapangan. Istimewanya lagi, buku ini ditulis oleh penulis yang pernah menjadi aktivis Hizb al-Tahrîr Indonesia (HTI) dan telah mencapai level tertinggi di dalam keanggotaan (*hizbiyyin*) sejak keterlibatannya mulai tahun 1990-an.

Meskipun pernah menjadi *hizbiyyin*, objektivitas dan netralitas penulis tetap terjaga dalam karyanya ini sebagai bentuk pertanggungjawaban penulis yang menyeting riset awal ini sebagai tugas akhir program doktoral (S3) di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Oleh karena itu, kajiannya ini murni sebagai riset yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral, tidak berpretensi apapun, tetapi layak dipublikasikan dan disebarluaskan ke tengah-tengah masyarakat.

Dari hasil kajian dan pengalaman keterlibatannya secara langsung, penulis mencurigai bahkan bertaruh bahwa gerakan

khilâfah yang diklaim sebagai kewajiban agama sebenarnya merupakan cermin dari proses komodifikasi dan politisasi agama dalam proses sosial. Dalam hal ini, Islam hanya berfungsi sebagai alat legitimasi gerakan politik semata. Sebab, pada hakikatnya, konsep negara Islam *khilâfah* yang *given* dan *applicated* tidak ditemukan pembenarannya, baik secara normatif, historis, maupun sosial. Tidak dijumpai referensi normatif, historis, maupun sosial tentang kewajiban menegakkan *khilâfah* dan menerapkan hukum-hukum syari'at, sekalipun itu adalah Negara Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin, yang diklaim oleh kalangan *hizbiyyin*—sebutan bagi aktivis Hizb al-Tahrîr—sebagai model ideal negara Islam. Nash-nash agama, baik Al-Qur'an, hadits maupun ijma', tidak menyebutkan secara eksplisit dan transparan tentang hal itu, selain kewajiban menegakkan *amr ma'ruf nahy munkar* dengan cara-cara yang damai dan toleran.

Pendek kata, *khilâfah* lebih merupakan produk kreativitas manusia untuk mengatur dan menyelenggarakan pemerintahan yang bersih dan akuntabel sehingga bukan merupakan kewajiban agama yang harus ditegakkan oleh umat Islam. Jelasnya, angan-angan mendirikan *khilâfah* pada saat ini tak lebih dari romantisme sejarah, ahistoris, dan tidak punya landasan sosial sama sekali, lebih-lebih di Indonesia sebagai negara yang plural. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa klaim *khilâfah* dapat menyelesaikan semua permasalahan kebangsaan dan kemasyarakatan hanyalah pepesan kosong belaka.

Buku ini selain membongkar doktrin *khilâfah*, juga mengevaluasi konsistensi HT/HTI dalam mempertahankan strategi revolusioner non-partisipasi terhadap sistem demokrasi. Seperti kita ketahui, fenomena yang berkembang akhir-akhir ini di tubuh HT/HTI, sedang terjadi pergeseran strategis dari anti-sistem demokrasi menuju strategi partisipasi yang—salah satunya—melalui keinginan untuk turut serta dalam pemilu. Pergeseran ini

disinyalir sebagai strategi mereka untuk menyesuaikan diri dengan konteks demokrasi di Indonesia yang mengintegrasikan mayoritas muslim ke dalam sistem demokrasi. Tak pelak, sikap ini dianggap mengkhianati doktrin revolusioner HT/HTI yang dikenal tanpa kompromi terhadap sistem demokrasi. Namun, di sisi lain, HTI juga menyadari bahwa sikap oposisi terhadap keterlibatan Islam dalam proses demokrasi bisa mengisolasi diri mereka dari sekutu-sekutunya.

Berdasarkan kajian dan analisisnya di atas, penulis sampai pada kesimpulan bahwa kewajiban mendirikan *khilâfah* lebih sebagai interpretasi yang gegabah, ahistoris, dan tak lebih dari proyek Islamisasi yang dibungkus oleh dalil-dalil agama untuk kepentingan politis dan ekonomi, suatu orientasi yang tidak jauh berbeda dengan proyek Islamisasi negara dan masyarakat oleh gerakan radikal-fundamental Islam lainnya di belahan dunia Islam. Sementara di sisi lain, keinginan mereka untuk berpartisipasi ke dalam sistem demokrasi modern berarti pengkhianatan terhadap doktrin *khilâfah* itu sendiri. Kesimpulan yang cukup mengejutkan ini mengundang kita untuk membaca dan mendiskusikan hasil temuan buku ini. Oleh karena itulah, kami menyampaikan terima kasih kepada Ainur Rofiq al-Amin yang telah memercayakan penerbitan karyanya ini kepada kami. Dan kepada sidang pembaca yang budiman, kami mengucapkan selamat berdiskusi dengan sehat dan terbuka. [aa]

Kata Pengantar

Jalan Lain Menuju Demokrasi

Oleh: Noorhaidi Hasan, MA., MPhil., PhD.

Munculnya gerakan-gerakan militan Islam yang aktif berdemonstrasi menuntut pemberlakuan syari'at Islam, melakukan razia-razia, dan menggelar aksi-aksi kekerasan atas nama jihad di beberapa kawasan konflik menandai eksploitasi pengaruh radikalisme Islam di Indonesia pasca-tumbangnya rezim Suharto pada 1998. Studi-studi dan kajian yang berkembang umumnya berfokus pada usaha untuk menjelaskan akar sejarah dan politik yang melatari fenomena ini. Persoalan ditarik jauh ke belakang berkait dinamika sejarah pada masa-masa awal terbentuknya Republik Indonesia yang melahirkan debat seputar dasar negara. Sebagai reaksi terhadap keputusan para pendiri bangsa untuk memilih model negara republikan sekuler yang tidak berlandaskan Syari'at Islam, muncullah ketidakpuasan dari sejumlah elemen bangsa. Beberapa kebijakan Sukarno terkait pengorganisasian kekuatan-kekuatan bersenjata melipatgandakan ketidakpuasan itu sehingga mendorong meletusnya Gerakan DI/TII yang diproklamasikan S.M Kartosuwiryo pada Agustus 1949.

Sekalipun Sukarno berhasil memberangus DI/TII, api semangat para pendukungnya untuk mendirikan negara Islam tidak pernah pudar. Pada 1970-an gerakan ini bermetamorfosis

menjadi NII (Negara Islam Indonesia) yang aktif menyusun kekuatan dengan membentuk sel-sel rahasia dan faksi-faksi ataupun basis komando teritorial di kawasan yang selama ini menjadi kantong konsentrasi pengikutnya, seperti Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Aceh. Zona pengaruhnya terus merambah sampai ke Jawa Tengah, Jawa Timur, Lampung, provinsi-provinsi lainnya, dan bahkan sampai ke negeri jiran, Malaysia dan Singapura. Jaringan inilah yang kelak akan bermetamorfosis menjadi Jama'ah Islamiyah (JI) yang dipercayai berada di belakang sejumlah aksi-aksi terorisme di berbagai kawasan Nusantara dalam satu dekade terakhir.

Berbeda dengan NII yang berkembang sebagai gerakan militan Islam produk lokal (*home ground*), Hizbut Tahrir (HT) merupakan gerakan impor. Tanah kelahirannya adalah Palestina, kawasan yang sudah lebih dari setengah abad terlilit konflik berdarah-darah dengan Israel. HT didirikan oleh Muhammad Taqiyuddin al-Nabhani pada 1953 dengan tujuan utama menghimpun kekuatan muslim menghadapi imperialisme dan kolonialisme Barat yang dipercaya berdiri kukuh di belakang Israel dalam menancapkan kuku kekuasaannya. Sebelum mendirikan HT, al-Nabhani telah aktif di dalam Ikhwan al-Muslimin, gerakan pan-Islamisme yang berdiri di Mesir dan menjadi akar dari munculnya gerakan-gerakan militan Islam di berbagai penjuru dunia Islam. Al-Nabhani mengagumi visi Hasan al-Banna, pendiri Ikhwan al-Muslimin, yang berupaya keras membangunkan kesadaran kaum muslim untuk bergerak membebaskan diri dari cengkeraman imperialisme dan kolonialisme Barat tersebut.

Meskipun berbeda latar belakang keduanya, NII dan HT memiliki afinitas ideologis sebagai gerakan yang menggugat sistem politik demokratik sekuler. Jika NII bersikukuh menawarkan negara Islam sebagai alternatif atas sistem sekuler Barat, HT berteriak lantang menyuarakan revitalisasi Khilafah Islamiyah. Sistem

Kekhalifahan Islam yang tumbang pada 1923 ini dipercaya sebagai satu-satunya alternatif untuk membangun kembali kekuatan politik dunia Islam berhadap-hadapan dengan Barat. Dengan dilandasi semangat solidaritas keumatan, HT berupaya dengan penuh percaya diri untuk menyatukan puing-puing kekuatan yang telah tercerai-berai oleh imperialisme dan kolonialisme Barat itu. Para eksponennya mendirikan basis-basis gerakan di berbagai penjuru dunia Islam, melahirkan sebuah jejaring gerakan militan Islam transnasional terkemuka yang diikat spirit dan mimpi mewujudkan kembali kejayaan dan kekhalifahan Islam.

Memang, HT telah menjadi mata rantai penting dalam pertumbuhan gerakan militan Islam transnasional yang mewarnai dinamika masyarakat muslim berhadapan dengan pusaran modernisasi dan globalisasi. Ia secara cepat menyebar seiring bertumbuhnya jejaring Ikhwan al-Muslimin di seluruh dunia. Setelah diburu rezim penguasa Mesir pasca-eksekusi Sayyid Qutb pada 1966, banyak aktivis Ikhwan melarikan diri ke Saudi Arabia. Mereka mengembangkan model aktivisme keislaman yang lebih revolusioner sehingga memengaruhi pola gerakan al-Syahwa al-Islamiyah Saudi yang menjadikan Wahabisme sebagai madzhab resminya. Perkawinan antara revolusionarisme Ikhwan dan konservatisme Wahabi melahirkan gerakan radikal Islamis yang mewujud di antaranya dalam gerakan pendudukan Masjidil Haram yang dipimpin Juhayman al-Uthaiby pada 1979. Gagasan revolusioner Ikhwan menyebar dalam paket kampanye perluasan pengaruh geopolitik Saudi dengan mengekspor Wahabisme. Karena afinitas ideologis dan persinggungan historis, pola pertumbuhan HT paralel dengan garis penyebaran Ikhwan al-Muslimin dan Wahabisme. Eksponen-eksponennya aktif menggelar pengajian-pengajian tertutup di masjid-masjid atau tempat dekat kampus-kampus perguruan tinggi terkenal. Mereka berebut menjaring anak-anak muda berlatar belakang pendidikan universitas karena

percaya akan menjadi sumber daya andal bagi keberlangsungan dan ekspansi gerakan.

HT dan gerakan militan Islam transnasional lainnya bersentuhan secara intens dengan gerakan-gerakan Islam lokal seperti NII dalam memyemai rasa permusuhan dan perlawanan terhadap sistem sekuler maupun rezim-rezim penguasanya. Gerakan-gerakan militan Islam transnasional menggeser fokus gerakan lokal yang berupaya menggulingkan rezim yang berkuasa ke arah mimpi agung mewujudkan tatanan dunia baru di bawah naungan syari'at Islam. Elemen-elemen etno-nasionalis pada gerakan-gerakan militan lokal perlahan digantikan dengan unsur-unsur Islamisme revolusioner berjejaring transnasional yang berkembang dalam konteks pergeseran geopolitik dan geostrategik global.

Bagi eksponen-eksponen HT, syari'at merupakan harga mati yang harus diterapkan jika muslim ingin keluar dari bayang-bayang cengkeraman kekuasaan Barat. Wacana ini beresonansi luas di tengah kegagalan rezim-rezim yang berkuasa di berbagai kawasan dunia Islam mewujudkan janji-janji mereka menghadirkan rasa aman, keadilan, akses ekonomi-politik yang merata, maupun kesejahteraan bagi masyarakat. Alih-alih, mereka terkubur dalam kubangan korupsi, kolusi, dan nepotisme sehingga nasib jutaan rakyat semakin tidak menentu. Demi mempertahankan kuasa dan wibawa, mereka tidak segan-segan menodongkan bedil ke mulut para pemrotes dan oposisi yang frustrasi dengan situasi yang dihadapi. Darah mengucur di mana-mana dan penjara penuh dengan orang-orang yang tidak berdosa. Tapi para penguasa itu umumnya tetap angkuh memamerkan kuasa dan wibawa mereka dengan harta yang dirampas dari cucuran keringat darah rakyat.

Kegagalan memahami latar belakang sejarah dan politik pertumbuhan gerakan-gerakan militan Islam transnasional menyebabkan banyak studi dan kajian terlampau simplistik dalam

menafsirkan makna di balik wacana revitalisasi khilafah dan penerapan syari'at. Aspek-aspek teologis mendapat penekanan berlebihan sehingga wacana itu dibaca sebagai anakronisme sejarah belaka. Khilafah dan syari'at dipersepsikan sebagai mimpi utopis segelintir individu-individu ahistoris yang berhasrat memutar kembali roda sejarah. Mereka dipercaya sedang memperjuangkan sistem teokrasi berkarakter totaliter sisa peninggalan rezim-rezim penguasa patrimonial yang pengaruhnya pudar dengan cepat ketika fajar modernisasi dan globalisasi terbit menghadirkan harapan baru tentang sistem politik yang lebih egaliter dan partisipatif; sistem demokrasi.

Jika dibaca dengan cermat, wacana revitalisasi khilafah dan syari'at yang dengan gigih diusung HT tidak lain merupakan bagian dari gerak dinamik masyarakat muslim yang tengah menghadapi arus deras perubahan sosial akibat laju modernisasi dan globalisasi yang tidak tertahankan. Sifatnya *contentious* dan berkembang sebagai impuls dari semangat perlawanan terhadap rezim-rezim korup penguasa di dunia muslim untuk memenuhi hasrat berkuasa dan menimbun kemewahan bagi diri dan kroni-kroni mereka. Bagi HT dan gerakan-gerakan Islam transnasional lainnya, ketiadaan campur tangan Tuhan dalam sistem sekuler terbukti menjadikan sistem itu rawan dimanipulasi dan disalahgunakan oleh rezim-rezim penguasa. Akibatnya, rakyat menderita dan tertindas tanpa daya menghadapi kesewenangan penguasa. Dalam konteks inilah khilafah dan syari'at ditawarkan karena dianggap lebih andal dan tahan dari manipulasi penguasa.

Dalam sistem khilafah dan syari'at yang menganut asas teokrasi, Tuhan sengaja dilibatkan dalam mengatur kehidupan politik berdasar premis bahwa kekuasaan mutlak milik Tuhan sebagai penguasa tunggal yang harus dipatuhi semua makhluk. Konsekuensinya, umat Islam dilarang mematuhi kehendak mayoritas rakyat karena sebagian besar dari mereka diyakini

berada dalam kesesatan. Dalam pandangan mereka juga, demokrasi merupakan suatu cara pemerintahan yang prinsip-prinsipnya bertentangan dengan Islam. Demokrasi dianggap sebagai ajaran sekuler yang terlalu mudah dimanipulasi oleh segelintir elite penguasa untuk kepentingan kekuasaan mereka. Autokrasi ditawarkan sebagai alternatif karena sifatnya yang sakral dan transendental. Dalam logika HT, sakralitas dan transendensi semacam itu menutup kemungkinan manipulasi kekuasaan oleh elite penguasa. Dengan kata lain, campur tangan Tuhan diharapkan untuk membersihkan sistem kekuasaan politik sekuler yang manipulatif. Dengan otoritas dan campur tangan Tuhan ini pula, peluang penyalahgunaan dan manipulasi kekuasaan dipercaya menjadi berkurang.

HT agaknya kurang menyadari bahwa gagasan teokratik yang terkandung di dalam sistem khilafah dan syari'at telah terbukti dalam sejarah mendorong munculnya penguasa-penguasa otoriter yang menindas rakyat atas nama Tuhan. Dengan berlindung di balik kuasa Tuhan, rezim penguasa malahan bisa bertindak lebih zalim dan koruptif. HT gagal memahami filosofi demokrasi sebagai sistem yang dapat meminimalisir penyalahgunaan kewenangan oleh penguasa karena kekuasaannya dijalankan di bawah kontrol masyarakat. Di samping itu, meskipun dilakukan dengan mekanisme suara terbanyak, demokrasi sama sekali tidak membenarkan tirani mayoritas. Ia mengusung prinsip kehendak mayoritas, namun memperhatikan dan menghormati hak-hak minoritas. Melekat dalam demokrasi adalah prinsip akuntabilitas dan keterbukaan serta partisipasi masyarakat luas tanpa diskriminasi dalam pengambilan keputusan.

Dari perspektif Foucaultian, isu revitalisasi khilafah dan syari'at yang kencang diembuskan HT merupakan bagian dari strategi wacana (*discursive strategies*) yang mengemuka dalam konteks relasi-relasi kuasa yang tidak berimbang dan manipulatif.

Ia merefleksikan rasa frustrasi mendalam dari sekelompok masyarakat dan khususnya kaum muda ketika berhadapan dengan gambaran tentang masa depan yang suram. Di tengah tersumbat-nya saluran komunikasi antara rakyat dan penguasa yang terbungkam oleh ambisi kuasa dan kemewahan, isu khilafah dan syari'at menjadi satu dari sedikit pilihan wacana dalam memper-juangkan hadirnya perubahan. Ia adalah ikhtiar menuntut keadilan dan demokrasi oleh individu-individu yang mulai sadar tentang hak-hak mereka untuk mendapatkan kehidupan lebih baik dan bermartabat. Jadinya, ia bisa dibaca sebagai bagian dari gerak dinamika masyarakat muslim yang tengah berubah di saat akar-akar demokrasi mulai menancap kukuh.

Kehadiran buku yang ada di tangan pembaca ini menjadi signifikan dalam konteks sebagaimana dijelaskan di atas. Buku ini bukan hanya melengkapi literatur tentang HT, yang cabangnya di Indonesia berdiri dengan nama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Tetapi, ia juga akan menawarkan pembacaan yang kritis terhadap wacana revitalisasi khilafah dan penerapan syari'at Islam. Penulis berupaya membongkar inkonsistensi dan inkohensi di balik wacana itu dengan menggunakan berbagai pendekatan dan analisis. Ditopang pengalaman dan persentuhan penulisnya yang intens dengan HTI sebagai mantan aktivisnya, buku ini menghadirkan perspektif baru untuk membaca perkembangan politik Islam di Indonesia dan kaitan dengan perkembangan-perkembangan yang terjadi pada tingkat percaturan global. Selamat membaca.

Yogyakarta, 7 Desember 2011

Pengantar Penulis

Buku ini adalah karya disertasi yang berhasil penulis pertahankan pada pertengahan 2011 di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Untuk keperluan penerbitan karya ini, penulis sepenuhnya menyerahkan kepada editor dan penerbit *LKiS* untuk melakukan konstruksi ulang terutama pada gaya bahasa dan cara penyajiannya tanpa mengubah dan mereduksi substansi materi. Atas usaha kerasnya tersebut, penulis menyampaikan terima kasih kepada editor Sahabat Ahmala Arifin dari penerbit *LKiS* Yogyakarta.

Dalam melakukan penelitian tentang Hizb al-Tahrîr ini, penulis secara maksimal menjaga jarak baik secara emosional maupun ideologis. Mengapa? Karena penulis sendiri merupakan mantan anggota Hizb al-Tahrîr yang telah berkecimpung sekian tahun sehingga secara emosional penulis masih bersahabat baik dengan para ikhwan yang masih berada di dalam. Adapun secara ideologis, penulis dalam batas-batas tertentu bersikap netral, tak berpihak pada aliran dan ideologi manapun untuk mencapai hasil penelitian yang objektif dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral. Oleh karena itu, penulis menjamin karya ini merupakan hasil studi yang didasarkan pada data kepustakaan dan fakta yang terjadi di lapangan, bukan pada keputusan yang bersifat emosional dan ideologis. Bahwa pada akhirnya penulis

memilih kembali "pulang" ke pangkuan NU, itu lebih didasarkan pada suara hati dan panggilan jiwa seorang hamba Allah yang dibesarkan dan dididik di lingkungan NU sejak kecil. Dalam konteks yang berbeda, dapat dikatakan bahwa penulis telah mengalami semacam—dalam penghayatan agama-agama—*passing over*, dan sekarang kembali ke asal setelah melanglang buana secara emosional dan ideologis.

Pada akhir-akhir menjelang kembali "pulang", penulis mulai merasakan adanya dimensi "ketidakterimaan" atas apa yang dilakukan oleh para ikhwan dan pengurus HTI dalam memperjuangkan cita-cita puncak mereka: Negara Islam. Tidak hanya pada nalar pemikiran yang dipaksakan dalam mencari legitimasi teks-teks agama tentang wajibnya negara Islam, tetapi juga pada "intimidasi" dan "teror" terhadap masyarakat untuk memaksakan kehendak mereka. Oleh karena itu pula, penulis dengan kesadaran penuh tanpa paksaan dan tekanan dari manapun, memutuskan "pulang" ke rumah asal yang nyata-nyata tanpa koar-koar justru sangat dekat dengan perilaku Nabi Muhammad Saw., dan sangat toleran terhadap keragaman budaya bangsa.

Penulis perlu menggarisbawahi bahwa karya ini bukanlah suatu bentuk infiltrasi yang bertujuan untuk melemahkan sebuah gerakan (Islam) tertentu, melainkan semata-mata respons penulis atas "tantangan"—lebih tepatnya ajakan—(Mas) Ismail Yusanto akan sikap "revisibilitasnya" yang menyatakan bahwa—mengutip Imam Syafi'i—pendapat kami benar, tetapi ada kemungkinan salah; pendapat yang lain salah, tetapi ada kemungkinan benar. Karena itu, HTI selalu terbuka pada dialog dan diskusi yang sehat. Buku-buku HTI juga sudah beredar, bisa dibaca oleh siapapun, sehingga memungkinkan setiap orang untuk mengoreksinya. Atas ajakannya tersebut, penulis sangat tersanjung sekaligus menjadi tantangan yang perlu dibuktikan, baik pada ranah keilmuan (data pustaka) maupun praksisnya di lapangan.

Lain daripada itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada: promotor penulis, Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, M.A., dan Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.A., Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si., Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya Prof. Dr. HM. Ridlwan Nasir, M.A., dan direktur sebelumnya Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A. Mereka adalah pribadi-pribadi yang hebat, yang ikhlas dan tak kenal lelah membimbing dan membantu penulis dalam melakukan riset dan kajian ini.

Penulis tidak lupa juga mengucapkan terima kasih atas jasa-jasa dan budi baik guru-guru dan dosen-dosen penulis di semua tingkatan, terutama kepada dosen program doktoral, Prof. Drs. H. Achmad Jainuri, M.A., Ph.D., Prof. Dr. H. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Imam Bawani, M.A., Prof. Dr. H. Imam Suprayogo M.Si., Prof. Dr. H. Kacung Marijan, M.A., Prof. Dr. Koentowibisono, Prof. Drs. H. Toha Hamin, M.A., Ph.D., Prof. Dr. Soetandyo Wignyosoebroto, dan Prof. Dr. H. Zainuddin Maliki.M.Si.

Kemudian, kepada kedua orang tua penulis (alm.) KH. Imam Sardjuni Hasan dan Ibunda 'Mak' Siti Aminah, serta kedua mertua penulis (alm.) KH.M. Sholeh Abdul Hamid dan Hj. Fathimah. Doa dan dorongan mereka kepada penulis melebihi kemampuan penulis dalam menyelesaikan studi di semua tingkatan. Demikian juga kepada saudara-saudara (kandung) penulis: Muzayyin Sardju, Ahmad Zahro, Shodiq Sardju, Dzurriyatin, Asmuni Sardju, Shobihatul Hani'ah, dan Irham Zaki Sardju, yang turut mendoakan penulis dalam setiap kesempatan. Terakhir, kepada Adinda Umi Chaidaroh, yang tak pernah lelah untuk mengerti kesulitan-kesulitan yang penulis hadapi setiap saat, serta anak-anak penulis yang ceria dan membanggakan: Aura, Javed, dan Dimitry.

Demikian juga kepada segenap Keluarga Besar Pondok Pesantren Bahrul 'Ulum Jombang, civitas akademika Fakultas

Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, LTN NU Jombang dan Majalah Nahdlah NU Jombang yang terus mendorong penulis untuk membuktikan bahwa karyanya ini layak dipublikasikan ke tengah-tengah masyarakat.

Kepada ikhwan-ikhwan penulis, baik yang telah keluar dari HTI (Abdurrahman al-Baghdadi dan M. Al-Khaththath) maupun yang masih berada di dalam (DPP HTI), yang telah penulis kenal sejak 1990-an, di antaranya M. Labib (Ketua Umum DPP HTI tahun 2009), Ali Murtadlo (Musthofa), Suryo (Syamsuddin Ramadhan al-Nawy), Haris Abu Ulya, M. Ismail Yusanto, Harry Moekti, Saifullah, Muhammad Maghfur (Hafidz Abdurrahman), Ihsan Abdul Djalil. Demikian pula *ikhwan* di Jawa Timur yang sekarang telah menjadi tokoh internal, seperti Khoiri (Ketua DPW HTI), Faqih Syarif, Fikri Aris Zudiar, Rizal, Djunaidi, Abdul Karim, Fahrul Ulum (IAIN Sunan Ampel), Ihsan, Taufiq Niq, Abu Ahmad, Muhajir, dan lain-lain yang tidak mungkin penulis sebut satu per satu. Penulis menyampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya, *jazakumullahu khoiron katsiron*.

Tambakberas, September 2011

Daftar Gambar

Daftar Isi

Pendahuluan

John L. Esposito menyatakan bahwa realitas Islam di Timur Tengah dari Mesir hingga Pakistan mempunyai banyak wajah dan bentuk, seperti Republik Islam, organisasi oposisi ilegal, dan gerakan-gerakan Islam (*Islamic movements*) yang mengajak terjun ke dunia aktivitas sosial dan politik.[1]

Banyak pengamat yang mengidentifikasi gerakan-gerakan di atas sebagai gerakan anti-modernis dan anti-Barat. Sebagian lain-nya menyebut mereka sebagai reaksi intelektual, kultural, dan dominasi politik atas negara-negara Barat. Sementara itu, Montgomery Watt menyebut mereka tak lebih dari keinginan para ulama untuk memperkuat kekuasaan dan prestise sosial mereka.[2]

---

1 John L. Esposito, *Political Islam, Revolution, Radicalism, or Reform?* (London: Lynne Rienner Publishers, 1997), hlm. 1-5. Dalam konteks gerakan-gerakan Islam, Esposito menjelaskan kiprah gerakan-gerakan Islam sebagai penggerak di balik penyebaran dan kebangkitan Islam. Gerakan-gerakan ini juga menjadi ancaman bagi pemerintahan di negara-negara muslim dan Barat.

Beberapa gerakan Islam di antaranya adalah: *Ikhwan al-Muslimîn* di Mesir, *Jamâ'ati Islâmî* di Pakistan, *Hizb al-Tahrîr* di Palestina, *Hizb al-Da'wah al-Islâmiyyah* di Irak, *Hizbullah* di Lebanon, *Jama'ah al-Takfîr wa al-Hijrah* di Mesir, *Hamâs* (*Harakat al-Muqâwamah al-Islâmiyyah*) di Gaza Palestina, *Hizb al-Nahdhah* di Tunisia, *FIS* (*Front Islamique du Salut*) di Aljazair, dst.

2 Mumtaz Ali menilai pernyataan Watt sebagai salah satu bias intelektual terhadap realitas gerakan-gerakan Islam. Muhammad Mumtaz Ali, "Introduction," dalam *Modern Islamic Movements* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2000), hlm. vii-viii.

Berkaitan dengan gerakan Islam Hizb al-Tahrîr (HT), Dale F. Eickelman dan James Picastori menyebut kelompok ini sebagai gerakan yang bercita-cita untuk mendirikan negara Islam guna membebaskan kaum muslim dari dominasi politik dan budaya Barat.[3] Gerakan ini menyebut dirinya sebagai satu-satunya pejuang *khilâfah* di dunia[4] walaupun sebetulnya bukan yang pertama.[5]

Dalam doktrin keislaman Hizb al-Tahrîr, cita-cita mendirikan negara Islam, atau disebut dengan sistem pemerintahan *khilâfah,* didasarkan pada klaim bahwa Islam adalah solusi bagi problem kemanusiaan modern. Hizb al-Tahrîr memandang *khilâfah* sebagai institusi politik (negara) yang sesuai dengan ajaran Islam, karena telah dipraktikkan pada masa Nabi Muhammad Saw. hingga tahun 1924.[6] Oleh karena itu, model negara versi Hizb al-Tahrîr secara ideologis merupakan klaim jama'ah yang mengaku sebagai satu-satunya gerakan Islam yang benar dan mampu membangkitkan umat Islam.[7]

---

[3] Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1985), hlm. 139.

[4] www.hizbut-tahrir.or.id (21 Agustus 2007).

[5] Organisasi pertama yang secara resmi memperjuangkan tegaknya *khilâfah* adalah Ikhwân al-Muslimîn yang dipimpin oleh Hasan al-Bannâ tahun 1928. 'Abdullah 'Azzam, *Runtuhnya Khilafah dan Upaya Menegakkannya,* terj. Abdurrahman (Solo: Al-Alaq, 1994), hlm. 45.

[6] *Khilâfah* telah ada sejak masa Nabi sampai tahun 1924. Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dar al-Ummah, 1994), hlm. 135, terutama bab استمرار الدولة الاسلامية.

[7] Hizb al-Tahrir menganalisis bahwa sejak abad ke-19 M telah berdiri berbagai gerakan untuk membangkitkan umat Islam, namun upaya gerakan ini tidak berhasil karena: (1) Berpijak pada pemikiran yang umum, tanpa batas, serta tidak jernih, tidak cemerlang dan tidak murni. (2) Tidak mengetahui metode atau cara yang tepat bagi aplikasi pemikirannya. (3) Bertumpu pada orang yang belum benar-benar mempunyai niat dan kesadaran yang benar. (4) Anggota-anggota gerakannya tidak punya ikatan yang benar, sekadar ikatan organisasi. Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Al-Takattul al-Hizbî* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 3-4. Lihat juga Al-Nabhânî, *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 1-2, dan Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (Hizb al-Tahrîr: Tp., 1953), hlm. 4. Setelah mengemukakan

Klaim tersebut di atas diikuti pula dengan penafian terhadap pemikiran kenegaraan muslim yang ada saat ini yang dianggap tidak sesuai dengan Islam, bahkan melanggar hukum Islam. Seperti negara Republik Islam Iran dan Mesir, yang dianggap sebatas pergantian rezim dan terlalu lemah. Iran, sekalipun beragama resmi Islam, bentuk pemerintahannya mengadopsi sistem republik, yang dianggap tidak Islami.[8]

Maka tidak mengherankan ketika berlangsung perang selama tiga puluh tiga hari antara Hizbullah dan Israel tahun 2006 atau pada waktu Konferensi Baghdad tahun 2007, Hizb al-Tahrîr menuduh Syria dan Iran telah menghina umat Islam karena tidak membantu Hizbullah dan, sebaliknya, mengikuti kemauan Amerika pada konferensi tersebut.[9]

Hizb al-Tahrîr menjelaskan model negara Islam (*khilâfah*) yang secara esensial berbeda dari model kenegaraan modern/sekuler,[10] baik dari segi asas, aturan maupun pemikiran, pemahaman, dan standar acuan untuk mengatur rakyat. Demikian juga bentuk dan perundang-undangan yang berlaku.[11] Model *khilâfah*

---

kegagalan gerakan-gerakan Islam tersebut, Hizb al-Tahrîr mengklaim telah berjalan di rel gerakan Islam yang benar. Al-Nabhâni, *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr,* hlm. 13.

[8] Hafidz Abdurrahman, "Menegakkan Khilafah: Perjuangan yang Tergesa-gesa?" dalam *Al-Wa'ie*, No. 78, Th. VII (Februari, 2007), hlm. 41. Lihat M. Shiddiq Al-Jawi, "Akidah Islam: Dasar Negara dan Sumber Hukum," dalam *Al-Wa'ie*, No. 112, Th. X (Desember, 2009), hlm. 53. Hafidz Abdurrahman, mantan ketua DPP HTI, dalam tulisan lainnya, menyebut negara-negara seperti Indonesia, Malaysia, Pakistan, Somalia, Mesir, Iran, Suriah, Arab Saudi, dan Palestina sebagai negara-negara boneka Barat. Kesimpulan tersebut secara faktual merepresentasikan pernyataan yang paradoks, sebab negara Islam seperti Iran, yang jelas-jelas berseberangan dengan Amerika juga disebut oleh Hizb al-Tahrîr sebagai negara boneka Amerika. Alasannya, karena negara Iran telah membantu agresi Amerika di Irak dan Afganistan. Hafidz Abdurrahman, "Penguasa Boneka," dalam *Al-Wa'ie*, No. 107, Th. IX (Juli, 2009), hlm. 7-8.

[9] *Buletin Al-Islam*, edisi 318, Th. XIII dan edisi 347 Th. XIV.

[10] Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 64.

[11] 'Abd. Al-Qadîm Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 19, 30-35.

diyakini sebagai satu-satunya solusi bagi umat Islam. Bahkan mereka membayangkan–untuk tidak menyebut mengkhayal—sistem *khilâfah* dapat mengatasi konflik Israel dan Palestina, membungkam arogansi Israel, Amerika[12] dan Paus Roma yang bersikap intoleran.[13] Jelasnya, hanya sistem *khilâfah* yang mampu menyatukan umat Islam se-dunia.[14]

Dalam tulisan-tulisan di *Bulletin Al-Islam*—sebuah bulletin terbitan Hizb al-Tahrîr Indonesia (HTI) pada bulan Desember 2010—HTI mengembalikan persoalan HAM, Amerika *versus* umat Islam, keindonesiaan, hingga persoalan labelisasi halal-haram, dengan urgensi berdirinya *khilâfah*.[15]

Gerakan HT masuk ke Indonesia pada tahun 1980-an yang dipimpin oleh Abd al-Rahmân al-Baghdâdî.[16] Di Indonesia, HT mendeklarasikan diri dengan nama Hizb al-Tahrîr Indonesia pada 2000.[17] Menurut HTI, Indonesia merupakan salah satu sasaran

---

[12] *Buletin Al-Islam*, edisi 437, Th. XV. Lihat juga Fahmi Amhar, "'Hanya Khilafah Islam yang Mampu Melawan AS," dalam *Al-Waie,* No. 53, Th. V (Januari, 2005), hlm. 14.

[13] *Buletin Al-Islam*, edisi 323, Th. XIII. Dalam redaksi aslinya: Paus Roma dianggap oleh HTI bersikap kurang ajar terhadap Islam.

[14] "Akhbar Al-Waie," dalam *Al-Waie,* No. 73, Th. VII (September, 2006), hlm. 38.

[15] Lihat, *Buletin Al-Islam*, edisi 535, Th. XIX, edisi 536, Th. XIX, dan edisi 537, Th. XIX. Penulis mendapatkan pesan singkat (SMS) dari ketua HTI Jombang pada 23 Februari 2010, yang isinya adalah: "Berdasarkan hasil survei MUI yang diumumkan pada Januari 2010, dari 30 ribu produk makanan dan minuman, hanya 30 persen yang mencantumkan label halal, 70 persen syubhat (*Republika*, 22/2/2010). Komentar: 1) Beginilah nasib umat Islam yang hidup dalam sistem sekuler, penguasa cuci tangan, tidak mau memelihara dan menjaga rakyatnya untuk hidup dengan makanan *halâlal thayyiban*. 2) Syariah dengan *tharîqah khilâfah* menjadi keniscayaan untuk menjaga umat dari segala makanan yang diharamkan oleh Allah Swt.

[16] Kabar terakhir, penulis menerima informasi bahwa Abd al-Rahmân al-Baghdâdî telah dikeluarkan dari HT.

[17] Muhammad Ismail Yusanto, "Kebangkitan Islam Menantang Modernisasi dan Globalisasi," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret-2006), hlm. 57.

penting tegaknya *khilâfah*. Hal ini terbukti dengan digelarnya Konferensi *Khilâfah* Internasional Pertama pada 28 Mei 2000[18] dan konferensi kedua pada 12 Agustus 2007.[19] Bahkan melalui surat terbuka, HTI mengajak Presiden Susilo Bambang Yudhoyono untuk menegakkan *khilâfah* di Indonesia.[20] Samsul Alam, salah satu aktivis HTI, menyatakan:

> Secara *i'tiqâdî* bahwa semua itu hanya Allah yang mengetahui. Kita hanya bisa berusaha dan menciptakan suasana agar setiap negeri-negeri muslim layak sebagai tempat tegaknya *khilâfah* yang kedua kalinya. Indonesia adalah salah satu negeri muslim yang sangat berpotensi sebagai tempat tegaknya *khilâfah* yang kedua kali, sebagaimana pernyataan Prof. Hasan Ko Nakata (Presiden Asosiasi Muslim Jepang): '*Indonesia adalah tempat yang memenuhi persyaratan untuk mendirikan kembali khilafah.*'[21]

---

[18] "Kaleidoskop Aktivitas Politik dan Dakwah Hizbut Tahrir Indonesia," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55, Th. V (Maret-2005), hlm. 122.

[19] "KKI 2007 di Mata Pers Asing," dalam *Al-Wa'ie*, No. 86, Th. VIII (Oktober-2007), hlm. 40. Keliru kalau Masdar Hilmy menyebut KKI 2007 sebagai *first international conference on Khilâfah*. Masdar Hilmy, "Manufacturing the "Ontological Enemy" Socio-Political Construction of Anti-Democracy Discourses among HTI Activist in Post-New Order Indonesia," dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 03, No. 02 (Desember-2009), hlm. 352.

[20] Surat Terbuka HTI kepada Presiden Baru Republik Indonesia Susilo Bambang Yudhoyono pada 8 Januari 2005.

[21] http://hizbut-tahrir.or.id/2011/03/02/indonesia-berpotensi-menjadi-kekhilafahan/ (17-03-2011). Aktivis lainnya, Nandang, menjadikan pernyataan Dick Cheney sebagai pijakan isyarat *khilâfah* muncul di Indonesia. Selengkapnya tulisan Nandang: "Mungkinkah Indonesia muncul *khilâfah*? Mantan Wakil Presiden Amerika Serikat, Dick Cheney pada 23 Februari 2007 secara jelas menyatakan, "*Mereka memiliki tujuan untuk menegakkan Khilâfah yang berkuasa dari Spanyol, Afrika Utara melewati Timur Tengah, Asia Selatan hingga mencapai Indonesia dan tidak berhenti di sana.*" Pernyataan Dick Cheney boleh jadi menjadi isyarat bahwa *Khilâfah* adalah suatu keniscayaan dan mungkin muncul di Indonesia. Apalagi para pejuang *khilâfah* di negeri ini bukan hanya dari kalangan mahasiswa dan eks kampus semata, melainkan telah meliputi berbagai eleman masyarakat. Saat ini bisa kita temui dengan mudah para pejuang dakwah dari kalangan buruh, pegawai negeri, pengusaha, para teknokrat dan tentunya para ulama. Ditambah lagi dengan adanya fakta bahwa penerimaan masyarakat Jabodetabek terhadap *khilâfah* dan syari'at ternyata 43%. Ini menunjukkan angka yang sangat signifikan

Pada 2011, Ismail Yusanto menjelaskan lima alasan peluang besar bagi tegaknya *khilâfah* di Indonesia. Yaitu: 1) Dukungan umat Islam yang besar. 2) HTI semakin besar dan dakwah berjalan aman. 3) Kepercayaan publik kepada pemerintah Indonesia semakin merosot. 4) Besarnya potensi SDA dan SDM di Indonesia, dan 5) Pengalaman historis Indonesia dalam menerapkan syari'at Islam.[22]

Mengingat besarnya apresiasi HTI terhadap *khilâfah,* sementara doktrin ini telah mulai menyebar ke berbagai daerah di Indonesia, penulis akan menelusuri dan membongkar asumsi epistemologis dan ideologis dari *khilâfah* versi HT/HTI, serta implikasi-implikasi sosial-politiknya di Indonesia. Penelusuran ini sangat penting mengingat belum ada karya tulis yang mencoba membongkar *hidden agenda* di balik gerakan massif HT. Sejauh ini, Haedar Nashir hanya mengungkap sepak terjang HT bersama dengan kelompok-kelompok Islam syari'at, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), KPPSI (Komite Persiapan Penerapan Syariat Islam), dan gerakan-gerakan Islam lain di Sulawesi Selatan,

---

pengaruhnya.Dengan kondisi dan fakta di atas jelas bahwa Indonesia layak bagi munculnya *Khilâfah Islamiyah 'ala minhaj an-Nubuwwah*. *Insya Allah*." http://hizbut-tahrir.or.id/2011/03/02/indonesia-layak-menjadi-negara-khilafah/ (17-03-2011). Lihat juga Mr. Kurnia, "Indonesia Layak Jadi Pusat Khilafah Islamiyyah", dalam *Al-Wa'ie*, No. 47, Th. IV (Juli, 2004), hlm. 45.

Harus diakui bahwa Indonesia merupakan tempat bersemainya HT. Hal ini berbeda dengan negara-negara Timur Tengah seperti Syria, Yordania, Arab Saudi, dll. serta di sebagian negara Barat (Belanda dan Perancis) yang melarang HT. Maka tidak salah jika media resmi mereka—pasca konferensi *khilâfah* (12 Agustus 2007) dan Muktamar Ulama Nasional (2009)—meyakini bahwa HTI telah berkembang sebagai inspirator, model, dan tolok ukur (*benchmark*) bagi gerakan HT di negara-negara lain. Padahal sesuai *nashrah* pada tahun 1990, Indonesia masih menjadi wilayah di luar *majal* (wilayah yang menjadi salah satu target dakwah untuk didirikan *khilâfah*). "HTI Memperjelas Arah Dakwah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 110, Th. X (Oktober, 2009), hlm. 41.

[22] Joko Prasetyo, "Gagasan Khilafah sampai di Bumi Sakura," dalam *Media Umat*, edisi 56 (April 2011), hlm. 14.

Aceh, dan Jawa Barat.[23] Kalaupun menyinggung masalah *khilâfah*, Nashir membahasnya singkat dalam perspektif teologi Islam semata.[24] Syamsul Arifin menempatkan HT sebagai gerakan keagamaan yang memiliki orientasi ideologi fundamentalistik dalam kategori akademik.[25] HT melihat Islam sebagai ideologi yang mempunyai *fikrah* (ide) dan *tharîqah* (dimensi operasional). Umi Sumbulah mengeksplorasi pandangan aktivis HTI dan MMI di Malang tentang Agama Kristen dan Yahûdî dalam isu pluralisme agama, Islam liberal, dan kekerasan agama, berikut modal pengetahuan dan pengalaman mereka dalam mengonstruksi isu-isu tersebut.[26] Imam Mahfudzi mengkaji epistemologi pemikiran HT dalam salah satu karya penting pendiri HT, Taqî al-Dîn al-Nabhânî, yang

[23] Haedar Nashir, "Gerakan Islam Syariat Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia," *Disertasi* pada Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2006.

[24] *Ibid.*, hlm. 455-457. Ada dua catatan dalam disertasi Nashir. *Pertama*, cuplikan Nashir yang menjelaskan bahwa HTI dan kelompok-kelompok Islam lain pernah memperjuangkan penerapan syari'at Islam melalui isu Piagam Jakarta. Padahal menurut Ismail Yusanto, HTI tidak pernah memperjuangkan hal tersebut. Wawancara penulis dengan Yusanto via *telepon*, pada 15 Agustus 2006. Hal ini berangkat dari pemahaman bahwa Piagam Jakarta merupakan pemikiran penerapan Islam yang tidak sesuai dengan ide *khilâfah* HT. Dalam buku-buku HT sering ditegaskan bahwa perubahan yang bersifat parsial itu haram. Jadi tidak mungkin HT setuju penerapan hukum Islam di Indonesia dalam kondisi masih diberlakukannya Undang-Undang Dasar, Pancasila, dan demokrasi. *Kedua*, Nashir menyatakan bahwa kelahiran HTI tidak begitu jelas, tetapi ideologi atau embrio gerakannya lahir setelah pendiri HT, Taqiyuddin al-Nabhâni, datang ke Indonesia pada 1972. Sepengetahuan penulis selama menjadi anggota HTI, Taqiyuddin belum pernah berkunjung ke Indonesia, seperti juga dinyatakan oleh Yusanto.

[25] Syamsul Arifin, "Objektivikasi Agama sebagai Ideologi Gerakan Sosial Kelompok Fundamentalis Islam (Studi Kasus Hizb al-Tahrir Indonesia di Kota Malang)," *Disertasi* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2004. Karya ini telah diterbitkan oleh UMM Press Malang (2005) dengan judul *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis, Pengalaman Hizb al-Tahrir*.

[26] Umi Sumbulah, "Islam Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizb al-Tahrîr dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahûdi," *Disertasi* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007.

berjudul *al-Tafkîr*.[27] Irham Zaki mengurai pandangan HT mengenai ekonomi politik dalam percaturan global.[28] Ahmad Izzuddin mengurai politik kenegaraan HT, namun kurang mendalam membahas masalah *khilâfah*.[29]

S. Yunanto mengidentifikasi seluk-beluk gerakan militan Islam di Indonesia, seperti Laskar Jihad, Ahlusunnah wal Jama'ah, FPI, Front Pemuda Islam Surakarta, MMI, dan HTI. Berkaitan dengan HTI, Yunanto melihatnya sebagai partai politik yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam.[30] Hal yang sama juga dikupas oleh M. Imdadun Rahmat, yang memandang HT sebagai gerakan Islam baru yang mengusung agenda syari'at Islam.[31] Jamhari dan Jajang Jahroni (penyunting) mengulas riwayat hidup al-Nabhânî, Ismail Yusanto, dan keberadaan HTI. Menurut mereka, HT adalah partai politik Islam yang bersifat transnasionalisme dengan tujuan menegakkan satu *khilâfah* di dunia.[32] M. Iqbal Ahnaf mengungkap HTI dari perspektif sejarah dan pemikiran *khilâfah*. Berkaitan dengan *khilâfah*, Ahnaf meyakini bahwa

---

[27] Imam Mahfudzi, "Membangun Epistemologi Islam Alternatif (Studi terhadap Pemikiran Taqi al-Din al-Nabhani dalam Buku *al-Tafkir*," *Tesis* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2004.

[28] Irham Zaki, "Ekonomi Politik Islam (Telaah atas Pemikiran Ekonomi Politik Gerakan Hizb at-Tahrir al-Islami)," *Tesis* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2002.

[29] Ahmad Izzuddin, "Pandangan Hizbut Tahrir Indonesia terhadap Keabsahan Undang-Undang Dasar 1945," *Tesis* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005.

[30] S. Yunanto, et. al, *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara* (Jakarta: The Ridep Institute, 2003), hlm. 43-66.

[31] M. Imdadun Rahmat, "Jaringan Internasional Fundamentalisme Islam," dalam Rumadi (ed.), *Bincang tentang Agama di Udara, Fundamentalisme, Pluralisme, dan Peran Publik Agama*, (Jakarta: Madia, 2005), hlm. 74-76. Mengenai perdebatan lahirnya HTI di Indonesia, lihat M. Ismail Yusanto, "Kebangkitan Islam Menantang Modernisasi dan Globalisasi (Perjuangan Hizbut Tahrir Indonesia)," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret-2006), hlm. 57.

[32] Jamhari dan Jajang Jahroni (penyunting), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004), hlm. 161-203.

HTI mengusung ide Pan-Islamisme yang bertujuan mengembalikan supremasi Islam dalam bentuk pemerintahan Islam secara internasional (*khilâfah Islâmiyyah*).[33] Riskha T. Budiarti, salah seorang aktivis HTI, membahas perjuangan HTI di kampus-kampus, khususnya di kampus UGM Yogyakarta.[34]

Untuk kepentingan penelusuran terhadap proyek *khilâfah* HT/HTI ini, penulis melakukan riset kualitatif yang merujuk pada makna, konsep, definisi, karakteristik, metafora, simbol, dan deskripsinya.[35] Sebagai riset yang masuk ke dalam ranah studi teks,[36] penulis hanya membatasi ruang lingkup riset ini pada teks tulis atau narasi. Karena itulah riset ini termasuk ke dalam kategori penelitian pustaka (*library research*).[37] Adapun data yang menjadi rujukan penulis dalam riset ini adalah data primer yang merupakan karya terbitan HT atau karya-karya tokoh gerakan ini yang membahas masalah *khilâfah* dan seluk-beluknya.[38]

---

[33] Muhammad Iqbal Ahnaf, "MMI & HTI: The Image of the Others," dalam A. Maftuh Abegebriel, dkk. (eds.), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia* (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), hlm. 694.

[34] Riskha T. Budiarti, "Civitas Akademika UGM Mewujudkan Bangsa yang Mandiri, Kuat, Berpengaruh, Terdepan, dan Mulia dengan Khilafah," dalam Claudia Nef Saluz (ed.), *Dynamics of Islamic Student Movements* (Sleman: Resist Book, 2009), hlm. 138-140.

[35] Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (Boston: Allyn and Bacon, 1998), hlm. 3. Sebaliknya, riset kuantitatif adalah "refers to counts and measures of things." *Ibid*.

[36] Studi teks merupakan analisis data yang mengkaji teks secara mendalam baik mengenai isi dan maknanya maupun struktur dan wacana. Lihat Mudjia Rahardjo, *Mengenal Ragam Studi Teks: Dari Konten Analisis hingga Pos Modernisme*. http://mudjiarahardjo.uin-malang.ac.id/artikel/281-mengenal-ragam-studi-teks-dari-content-analysis-hingga-pos-modernisme-.html (03-03-2011).

[37] Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Graffindo Persada, 1999), hlm. 125. Adapun wawancara tak lebih hanya sebagai penunjang saja.

[38] "Taqî al-Dîn al-Nabhânî: Al-Shaykh Al-Muassis," dalam *Al-Wa'yu*, No. 234, Th. XX (Rajab-Sha'bân-1427 H/2006 M). Data primer di sini terdiri dari karya ketiga pemimpin gerakan ini sejak awal sampai sekarang, yaitu: Karya Taqî al-Dîn al-Nabhânî: 1) *Nizhâm al-Islâm* (Sistem Islam), 2) *Al-Takattul al-Hizbî* (Pengorganisasian partai), 3) *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr* (Pemahaman-Pemahaman Hizb

Hasil klasifikasi data dikaji dengan menggunakan prinsip pengujian kritis, yang alurnya adalah: *Pertama*, menganalisis secara mendalam data tentang negara model HT. Prinsipnya, menurut Qamaruddin Khan ketika menilai Ibn Taimiyyah bahwa jika ia menentang sebuah tesis pemikiran, ia akan menyerangnya dari

---

al-Tahrîr), 4) *Al-Nizhâm al-Iqtishâdî fî al-Islâm* (Sistem Ekonomi Islam), 5) *An-Nizhâm al-Ijtimâ'î fî al-Islâm* (Sistem Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Islam), 6) *Nizhâm al-Hukm fî Al-Islâm* (Sistem Pemerintahan Islam), 7) *Al-Dustûr* (Undang-Undang Dasar), 8) *Muqaddimat al-Dustûr* (Pengantar Undang-Undang Dasar), 9) *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (Negara Islam), 10) *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah* juz 1, 2, 3 (Kepribadian Islam juz 1, 2, 3), 11) *Mafâhîm Siyâsiyyah li Hizb al-Tahrîr* (Pemahaman Politik Hizb al-Tahrîr), 12) *Nazharât Siyâsiyyah* (Pandangan-Pandangan Politik), 13) *Nidâ' Hâr* (Seruan Panas), 14) *Al-Khilâfah* (*Khilâfah*) 15) *Sur'at al-Badîhah* (Kecepatan Berfikir), 16) *Nuqthat al-Inthilâq* (Titik Pijakan Permulaan), 17) *Dukhûl al-Mujtamâ'* (Memasuki Masyarakat), 18) *Tasalluh Mishr* (Mempersenjatai Mesir), 19) *Al-Ittifâqiyyât al-Thanâiyyat al-Mishriyyah, al-Sûriyyah wa al-Yamaniyyah* (Kesepakatan Ganda Mesir, Suriah, dan Yaman), 20) *Hall Qadiyyat Filisthîn 'alâ al-Tharîqat al-Amîrikyyah wa al-Inkiliziyyah* (Solusi Problem Palestina Model Amerika dan Inggris), 21) *Nazhariyyat al-Farâgh al-Siyâsî Hawla Mashrû' Ayzinhâwir* (Teori Kekosongan Politik, Seputar Rencana Eisenhower).

Karya Al-Nabhânî yang menggunakan nama para pengikutnya: 1) *Al-Siyâsah al-Iqtishâdiyyah al-Muthlâ* (Politik Ekonomi Utama), 2) *Naqdh al-Ishtirâkiyyat al-Mârkisiyyah* (Membantah Sosialisme-Marxisme), 3) *Kayfa Hudimat al-Khilâfah* (Bagaimana Khilafah Diruntuhkan), 4) *Ahkâm al-Bayyinât* (Hukum Pembuktian), 5) *Nizhâm al-'Uqûbât* (Sistem Hukum Pidana), 6) *Ahkâm al-Shalâh* (Hukum Shalat), 7) *Al-Fikr al-Islâmî* (Pemikiran Islam).

Karya 'Abd al-Qadîm Zallûm: 1) *Al-Amwâl fî Dawlat al-Khilâfah* (Perbendaharaan Harta di Negara *Khilâfah*), 2) *Tawsî' wa Tanqîh Nizhâm al-Hukm* (Perluasan dan Perbaikan Sistem Pemerintahan), 3) *Al-Dîmuqrâtiyyah Nizhâm Kufr* (Demokrasi Sistem Kufur), 4) *Hukm al-Shar'î fî al-Istinsâkh wa Naql al-A'dhâ' wa Umur Ukhrâ* (Hukum Shara' di dalam Pengguguran dan Transplantasi, serta Masalah lain), 5) *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyîr* (Metode Hizb al-Tahrîr dalam Perubahan), 6) *Al-Ta'rîf bi Hizb al-Tahrîr* (Mengenal Hizb al-Tahrîr), 7) *Al-Hamlah al-Amîrikiyyah li al-Qadhâ 'alâ al-Islâm* (Misi Amerika untuk Menghancurkan Islam), 8) *Al-Hamlah al-Shalîbiyyah li Jûrj Bûsh 'ala al-Muslimîn* (Misi Salib George Bush atas Umat Islam), 9) *Hazât al-Aswâq al-Mâliyyah* (Kegoncangan Pasar Modal), 10) *Hatmiyyat Shirâ' al-Hadharât* (Keniscayaan Perang Pemikiran/Peradaban).

Karya 'Athâ' bin Abû al-Rashtah: 1) *Al-Taysîr fî Ushûl al-Tafsîr* (Cara Mudah (memahami) Dasar Tafsir), 2) *Taysîr al-Wushûl ilâ al-Ushûl* (Cara Mudah untuk Sampai ke Usûl), 3) *Al-Azmât al-Iqtishâdiyyah, Wâqi'uhâ wa Mu'âlajatihâ min Wijhat Nazhr al-Islâm* (Krisis Ekonomi, Realitanya, dan Solusinya Menurut Islam),

segala arah yang memungkinkan.[39] Bahkan dengan mempertanyakan dogma atau melampui dogmatisme.[40] Dalam konteks riset ini, *khilâfah* dalam pandangan Hizb al-Tahrîr merupakan cara baku (*tharîqah)* dalam penerapan ajaran Islam yang akhirnya berproses menjadi ideologi.[41] Dengan demikian, meskipun *khilâfah* merupakan sebuah dogma, pemikiran *khilâfah* dalam pandangan HT tetap bisa diuji secara kritis dengan mengacu pada prinsip dimaksud. Menurut Ismail Yusanto, HT selalu terbuka pada dialog. Buku-buku yang diterbitkan HT juga beredar bebas dan bisa dibaca oleh siapapun.[42]

Kedua, sarana operasional dalam pengujian kritis adalah penerapan prinsip non-kontradiksi, yakni prinsip logis-filosofis tentang kemustahilan berkomprominya penafian dan penetapan

---

4) *Al-Ghazwah al-Shalîbiyyah al-Jadîdah fi al-Jazîrah wa al-Khalîj* (Perang Salib Moderen di Jazirah Arab dan Teluk), 5) *Siyâsat al-Tashnî' wa Binâ' al-Dawlah Shinâ'iyyan* (Politik Industri dan Membangun Negara Industri), 6) *Min Muqawwamât al-Nafsiyyah al-Islâmiyyah* (Unsur Penegak *Nafsiyyah* Islam), 7) *Qadhâyâ Siyâsiyyah fî Bilâd al-Muslimîn al-Muhtallah* (Problem Politik di Negeri Kaum Muslimin yang Terjajah), 8) *Tanqîh wa Tawsî' Mafâhîm Siyâsiyyah* (Perbaikan dan Perluasan kitab *Mafâhîm Siyâsiyyah*), 9) *Usus al-Ta'lîm al-Manhajî fi Dawlat al-Khilâfah* (Fondasi Pendidikan Metodologis di Dalam Negara Khilafah), 10) *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Struktur Negara *Khilâfah*).

Data primer tentang *khilâfah* adalah: 1) *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* karya al-Nabhâni, 2) *Muqaddimat al-Dustûr* karya al-Nabhâni, 3) *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah* juz 2 karya al-Nabhâni, 4) *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* karya Zallûm, 5) *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* karya Abû al-Rashtah.

[39] Qamaruddin Khan*, The Political Thought of Ibn Taymiyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.), hlm. i.

[40] Hans Albert, *Risalah Pemikiran Kritis* : *Treatise on Critical Reason*, terj. Joseph Wagiman dan Moh. Hasan Basri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 50.

[41] Barangkali pengikut HT/HTI sendiri tidak menerima dan tidak menyadari adanya ideologisasi *khilâfah*. Sebab, secara tertulis dari karya-karya mereka, ideologi mereka adalah Islam. Namun, bila mengacu pada beberapa aspek, proses ideologisasi *khilâfah* akan tampak. Lihat Ainur Rofiq Al-Amin, "'Transmutation' of Ideology Gerakan Hizb al-Tahrir," dalam jurnal *Akademika,* Vol. 16, No. 2 (Maret, 2005), hlm. 107-119.

[42] Yusanto, "Diperlukan Komunikasi Antar Gerakan Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55, Th. V (Maret, 2005), hlm. 56.

terhadap suatu kasus. Dengan kata lain, sesuatu tidak mungkin disifati dengan suatu sifat tertentu dan sekaligus disifati dengan lawan sifat tersebut.[43] Artinya, dalam riset ini penting mencari pemikiran tentang *khilâfah* yang tidak berkesesuaian, yakni mencari ada-tidaknya kontradiksi pemikiran tersebut, sehingga logika bukan sekadar sebagai instrumen justifikasi positif, melainkan lebih sebagai organ kritisisme.[44] Jadi, prinsip ini memerlukan adanya koherensi interen.[45] Yang perlu diperhatikan, sebagai batasan dari prinsip pengujian kritis ini, penulis tidak sampai melangkah jauh dengan memakai kategori *readerly* dan *writerly*.[46]

---

[43] Syarat dari prinsip ini antara lain: 1. Kesamaan pada subjek (manusia dapat tertawa, dan hewan tidak dapat tertawa; penetapan dan penafian pada dua proposisi ini tidak kontradiktif karena berbeda subjek). 2. Kesamaan predikat tentang subjek (manusia berkaki dua, dan manusia tidak berkaki empat; bukan kontradiktsi karena berbeda predikat). 3. Kesamaan tempat (satu liter air di bumi beratnya satu kilogram, dan satu liter air di angkasa tidak satu kilogram; bukan kontradiksi karena berbeda tempat). 4. Kesamaan waktu (manusia takut pada malam, dan manusia tidak takut pada siang; bukan kontradiksi karena berbeda). 5. Kesamaan kondisi (jika gerhana matahari shalat gerhana, dan jika tidak gerhana maka tidak shalat gerhana; bukan kontradiksi karena berbeda syarat). 6. Kesamaan pada potensial-aktual (bayi secara aktual tidak bisa berpikir, dan bayi secara potensial bisa berpikir; bukan kontradiksi karena berbeda potensial dan aktualnya). Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, terj. M. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 150, 174. Lihat juga Murtadha Mutahhari dalam kajian logika dalam bab *tanâqudh* dan *'aks*. Murtadha Mutahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, terj. Ibrahim Husain al-Habsyi (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), hlm. 137.

[44] Hans Albert, *Risalah Pemikiran Kritis*, hlm. 68-70. Lihat juga Sayyid Shâdiq Shirâzi, *A Summary of Logic*, terj. 'Ali Abdur Rasheed (Tp: Madani E; Publications, 2006), hlm. 61-62.

[45] Koherensi interen adalah kesatuan unsur-unsur pemikiran yang tidak ada pertentangan satu sama yang lain. Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 45-46.

[46] Roland Barthes menjelaskan bahwa narasi dapat dibagi ke dalam kategori *readerly* dan *writerly*. Katagori terakhir menuntut partisipasi aktif pembaca; kategori pertama menuntut sikap pasif. Barthes menentang pengultusan pengarang. Para pembaca setidaknya adalah pencipta narasi seperti halnya pengarang. "Kelahiran pembaca harus terjadi dengan tumbal kematian pengarang." Stuart Sim dan Borin Van Loon, *Memahami Teori Kritis*, terj. Tim Resist (Yogyakarta: Resist Book, 2008), hlm. 72-74.

Penggunaan analisis dengan prinsip pengujian kritis tersebut dikombinasikan dengan pendekatan teori politik dari Andrew Vincent dan V.D. Mahajan.[47] Maksud pendekatan ini mengacu pada penjelasan Mahajan.[48] Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa pendekatan politik merupakan kerangka pemikiran yang berguna untuk menjelaskan dan memprediksi secara politik pemikiran *khilâfah* model HT. Guna menghindari bias, penulis menggunakan teknik triangulasi.[49]

Sementara itu, penggunaan *multiple lines of sight* atau *dissimiliar methods or measures* karena dua hal, yaitu *pertama*, posisi penulis sebagai mantan pengikut HTI, dimungkinkan akan meredusir potensi bias. *Kedua*, penggunaan buku-buku karya pengikut HTI yang bertema sama dengan data primer.

---

[47] Penulis mengartikan teori sebagai: *A proposal which is expressed in terms of some data and supports some idea* (Sebuah tawaran yang dikemas dalam istilah-istilah yang berasal dari data untuk mendukung sebuah ide). Sementara itu, teori politik adalah: *Political speculation or philosophizing about political and governmental activity* (Pemikiran atau renungan tentang aktivitas politik dan pemerintahan). V.D. Mahajan, *Political Theory* (New Delhi: S. Chand & Company ltd, 2003), hlm. 1.

[48] "Kami menyebut pendekatan untuk analisis politik adalah ragam orientasi untuk melihat dunia politik. Sebuah pendekatan menyediakan kerangka kerja yang berguna untuk menjelaskan dan memprediksi." *Ibid.*, hlm. 17.

[49] Triangulasi adalah: *The use of multiple lines of sight* (Penggunaan aneka cara pandang). Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods*, hlm. 5. Berg menambahkan, triangulasi pertama kali digunakan dalam *social science* dari gambaran kiasan akan sebuah bentuk dari *multiple operationalism* (operasionalisasi ganda) dan *convergent validation* (validasi yang mengarah pada satu titik pandang). *Ibid.* Singleton dan Straits menegaskan bahwa kalimat kunci untuk triangulasi adalah: *The use of dissimilar methods or measures, which do not share the same methodological weaknesses–that is, errors and biases* (Penggunaan metode yang tidak sama atau ukuran yang tidak serupa, agar tidak menemui kelemahan metodologi yang sama, yakni berupa kesalahan dan bias). Royce A. Singleton, Jr & Bruce C. Straits, *Approaches to Social*, hlm. 394.

Bab I
Wacana Negara dan Islam

A. Negara dan Pemerintah

Hizb al-Tahrîr dalam kitab *Mîthâq al-Ummah* mendefinisikan negara sebagai suatu eksistensi yang mengeksekusi sejumlah program, pemahaman, dan keyakinan yang dimiliki oleh umat, atau untuk melaksanakan hukum-hukum syari'at.[1]

Mengkaji negara tidak bisa dilepaskan dengan masalah pemerintahan. Pemerintah menurut Shively adalah sekelompok rakyat yang di dalamnya negara mempunyai otoritas tertinggi menjalankan aktivitas atas nama negara.[2] Negara merepresentasikan konsep abstrak, pemerintah merepresentasikan bentuk konkret. Otoritas negara dijalankan oleh pemerintah, fungsi negara ditegakkan oleh pemerintah, hukum negara yang dibuat, dideklarasikan dan dilaksanakan pemerintah.[3] Pemerintah merupakan *actual steering* negara atau badan eksekutif.[4]

---

[1] Hizb al-Tahrîr, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 57.

[2] W. Philips Shively, *Power and Choice* (New York: McGraw-Hill, 1993), hlm. 29.

[3] Mahajan, *Political Theory,* hlm. 134, 136-139.

[4] Andrew Vincent, *Theories of the State* (New York: Basil Blackwell, 1987), hlm. 29.

Sepanjang penelusuran penulis, HT/HTI tidak membedakan antara negara dan pemerintah, meskipun mereka sering menyebut negara (*al-dawlah*) dan pemerintah (*al-hukm*) dalam karya-karyanya. Negara adalah:

كيان تنفيذي لمجموعة المقايس والمفاهيم والقناعات التي تقبلتها الامة اي للأحكام الشرعية

Yakni, eksistensi yang mengeksekusi program-program atau standar, pemahaman dan kemantapan atau keyakinan yang diterima/dimiliki umat, atau institusi yang melaksanakan hukum syara'.[5] Dalam kitab *Afkâr Siyâsiyyah* dijelaskan bahwa pemerintah sama dengan *al-mulk* dan *al-sulthân* yang mempunyai arti satu, yaitu

السلطة التي تنفذ الأحكام, أو هو عمل الامارة التي أوجبها الشرع على المسلمين .

kekuasaan yang melaksanakan hukum-hukum, atau yang melaksanakan fungsi kepemimpinan yang diwajibkan oleh hukum syara' kepada kaum muslim.[6]

B. Relasi Islam dan Negara

Ahmed Vaezi mengemukakan dua aliran terkait relasi negara atau politik dengan Islam.[7] *Pertama*, pendukung relasi Islam dan

---

[5] Hizb al-Tahrîr, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 57.

[6] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1994), hlm. 111.

[7] Sahid mengutip beberapa pemikir muslim mengajukan tiga pendapat terkait relasi agama dan negara: 1) Paradigma *integratif*, yaitu agama dan negara merupakan satu kesatuan. Tokohnya adalah Abû al-'A'la al-Mawdûdî (1903-1979), Hasan al-Bannâ (1906-1949), dan Sayyid Qutb (1906-1966). M. Din Syamsuddin dan M. Sudarnoto Abdul Aziz menilai Nabi sebagai pemimpin agama dan politik sekaligus. Lihat M. Din Syamsuddin & Sudarnoto Abdul Hakim, "Pendahuluan," dalam Taufik Abdullah, et.al (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Khilafah)* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 1. 2) Paradigma *simbiotik*, yaitu agama dan negara berhubungan timbal balik dan saling membutuhkan. Tokohnya, Husayn Haykal (1888-1956). 3) Paradigma *sekuler*, yang memisahkan agama dan negara.

negara. Sebuah sistem hukum membutuhkan pemerintahan yang akan mengadopsi, dan seperangkat aparat-aparat yang akan mengimplementasikan serta menegakkan sanksi-sanksi. Hukum Islam sebagai sistem hukum tentu membutuhkan negara untuk menegakkannya sehingga dibutuhkan pemerintahan Islam.[8]

Kedua, aliran yang menolak pemerintahan Islam. Ada dua argumentasi yang melandasi penolakannya, yaitu: 1) Nabi memang membentuk tertib politik di Madinah, tetapi itu bukan merupakan hubungan instrinsik antara Islam dan politik, melainkan karena peristiwa historis semata. Situasi sosial-politik pada saat itu menghendaki terbentuknya tertib politik, namun itu bukan tugas agama yang menjadi bagian dari wahyu Ilahi. Mehdi Hairi Yazdi menjelaskan bahwa otoritas politik yang dimiliki Nabi saat itu merupakan desakan rakyat yang kemudian mendapat legitimasi dari Tuhan.[9] 2) Seperti yang disampaikan Ali 'Abd al-Razîq, Nabi Muhammad tidak bermaksud mendirikan negara dan sistem sosial-politik tertentu. Menurut Razîq, Nabi hanyalah seorang sebagai rasul (QS. *al-Isrâ'*: 95, *al-Naml*: 92).[10]

Gerhard Endress menjelaskan bahwa aktivitas Nabi, baik di Makah maupun Madinah adalah dalam upaya *established religion, law, and a state of Islam*.[11] Rosenthal mengatakan bahwa eksistensi negara sebagai organisasi politik umat sebagai suatu yang sudah dimafhumi. Para ahli hukum Islam sudah tidak mempertanyakan

---

Tokohnya adalah Ali 'Abd al-Razîq (1888-1966). Lihat, Sahid HM, "Formalisasi Syariat Islam dalam Konstruksi Kiai NU Struktural Jawa Timur," *Disertasi* pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009).

[8] Ahmed Vaezi, *Agama Politik, Nalar Politik Islam,* terj. Ali Syahab (Jakarta: Citra, 2006), hlm. 8.

[9] *Ibid.*, hlm. 23.

[10] *Ibid.*, hlm. 15-16.

[11] Gerhard Endress, *Islam and Historical Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), hlm. 111.

kenapa harus ada negara? Mereka hanya berkonsentrasi pada aplikasi syari'at dalam sebuah institusi politik.[12]

C. Negara Islam

Negara Islam kerapkali didefinisikan sebagai sistem hukum yang mengarahkan kualitas hidup dalam masyarakat politik dan organisasi politik menuju pengejawantahan nilai-nilai Islam.[13] Vaezi mendefinisikan pemerintahan Islam sebagai pemerintahan yang menerima dan mengakui otoritas absolut dalam Islam. Pemerintahan Islam berupaya membentuk tertib sosial yang Islami, pelaksanaan syari'at, sembari terus menerus mengarahkan keputusan politik dan fungsi-fungsi publik sesuai dengan tujuan dan nilai-nilai Islam.[14]

Hizb al-Tahrîr mendefiniskan negara Islam sebagai eksistensi politik praktis yang menerapkan Islam, serta menyebarkannya ke seluruh dunia dengan dakwah dan jihad.[15] Di sisi lain, negara Islam harus mempunyai sistem keamanan yang mandiri. Hal ini dapat dilihat dari penjelasan tentang *dâr al-Islâm*. *Dâr al-Islâm* adalah negara yang menerapkan hukum Islam dan keamanannya, baik dalam negeri maupun luar negeri di tangan Islam, walaupun mayoritas penduduknya non-muslim.[16]

Alasan perlunya negara Islam menurut al-Maududi berpijak pada tesis bahwa manusia harus berbakti kepada Allah dalam

---

[12] Dikutip dari Qamaruddin Khan. Lihat Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.), hlm. 102.

[13] Louay M. Safi, "The Islamic State: A Conceptual Framework," dalam *The American Journal of Islamic Social Science,* Vol 8, No. 2, (September, 1991), hlm. 223.

[14] Vaezi, *Agama Politik,* hlm. 10-11.

[15] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 20.

[16] Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1989), hlm. 2.

semua bidang kehidupan. Perintah-perintah Allah dalam Al-Qur'an, yang terdiri dari prinsip-prinsip etika, sosial, politik, dan ekonomi, pidana, dan sebagainya, tidak akan dapat dieksekusi secara menyeluruh kecuali di wilayah negara Islam.[17]

Menurut al-Maududi, negara Islam memiliki tiga karakteristik utama. *Pertama*, Tuhan adalah pemegang kedaulatan, dan tiada seorang pun yang dapat menggugat kedaulatan Tuhan. *Kedua*, Tuhan adalah pemberi hukum; manusia tidak dapat melegislasi hukum secara sepihak, dan juga tidak dapat mengubah hukum Tuhan. *Ketiga*, negara Islam harus ditegakkan berdasarkan hukum Tuhan.[18]

Javid Iqbal menganalisis konteks negara Islam ke dalam tiga unsur, yaitu *ummah*, *syari'at*, dan *khalifah*. *Ummah* merupakan masyarakat muslim; *syari'at* adalah hukum Islam yang diterapkan; dan *khalifah* adalah kepemimpinan atas masyarakat muslim.[19]

Adapun menurut Syiah, nalar negara Islam yang lebih dikenal dengan *wilâyat al-faqîh* berpijak pada empat dasar falsafi. *Pertama*, Allah adalah hakim mutlak bagi seluruh alam semesta, pemegang kedaulatan, dan pemilik kekuasaan. Manusia harus dipimpin dengan kepemimpinan Ilahiah. *Kedua*, kepemimpinan manusia yang akan mewujudkan *hâkimiyyah* Allah di bumi adalah

---

[17] Abul A'la al-Maududi, *Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 186-187. Menurut HT, pemerintahan Islam memiliki empat pilar, yaitu: *pertama*, kedaulatan (*al-siyâdah*) di tangan syara', bukan di tangan umat; *kedua*, kekuasaan (*al-sulthân*) di tangan umat; *ketiga*, diangkatnya satu orang khalifah; *keempat*, hanya khalifah yang berhak men-*tabannî* hukum syara'. Lihat Zallûm, *Nizhâm al-Hukm*, hlm. 42.

[18] Terhadap relasi antara rakyat dan negara Islam yang demikian itu, al-Maududi menyebut politik Islam sebagai "teo-demokrasi," yaitu sistem pemerintahan demokrasi Ilahi, karena kaum muslim diberi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan. Al-Maududi, *Sistem Politik Islam*, hlm. 158-160.

[19] Javid Iqbal, "The Concept of State in Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam* (Indianapolis: American Trust Publications 1986), hlm. 38.

nubuwwah. Nabi bukan sekadar penyampai wahyu, melainkan juga pelaksana *qânûn*. *Ketiga*, garis imamah melanjutkan garis *nubuwwah*. *Keempat*, para faqih adalah khalifah para imam, dan kepemimpinan dibebankan kepada mereka.[20]

Argumen pendukung legalitas *wilâyat al-faqîh* adalah berupa sultan yang adil (penguasa yang adil wajib diterima), izin *wilâyah* (adanya kontak dengan imam zaman), *ashl al-ibâhah* (keputusan adanya *wilâyat al-faqîh* adalah boleh pada saat tidak ada peraturan agama yang melarang), dan *ashl al-shihhah* (suatu praktik muslim yang dalam hal ini *wilâyat al-faqîh* dianggap benar selama tidak ada bukti sebaliknya), darurat (desakan-desakan politik praktis untuk mengesahkan suatu pemerintahan).[21] Selain pijakan di atas, Khomeini masih juga menandaskan banyak riwayat atau teks-teks suci yang menegaskan tentang eksistensi *wilâyat al-faqîh* tersebut.[22]

---

20. Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 254-255.

21. Ahmad Moussavi, " The Theory of Vilayat-i Faqih: Its Origin and Appearance in Shi 'ite Juristic Literature," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam* (Indianapolis: American Trust Publications 1986), hlm. 108-110.

22. Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam,* terj. Muhammad Anis Mulachela (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hlm. 67-134.

Bab II
Hizb al-Tahrîr dan Konstruksi *Khilâfah*

A. Latar Belakang Hizb al-Tahrîr

Hizb al-Tahrîr berdiri di al-Quds Palestina tahun 1953. Sebelumnya, awal tahun 1953, HT mengajukan izin pendirian partai politik kepada Departemen Dalam Negeri Pemerintah Yordania, namun ditolak, bahkan dilarang karena dipandang ilegal.[1]

Latar belakang berdirinya HT dapat ditelusuri dari sisi historis dan normatif. Secara historis, HT melihat keterpurukan umat Islam dalam rentang waktu yang panjang. Sejak abad ke-19 M, peradaban Islam berada dalam keterpurukan akibat dominasi penjajahan Barat. Dalam kondisi demikian, banyak gerakan Islam yang berusaha menyelamatkan. Akan tetapi, alih-alih menyelamatkan, HT menilai mereka semakin menambah labirin keterpurukan umat Islam.[2] Adapun secara normatif, HT didirikan dalam rangka

---

[1] Yahya Abdurrahman, "Biografi Singkat Pendiri Hizbut Tahrir Syaikh Taqiyuddin al-Nabhani," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55, Th. V, edisi khusus (Maret, 2005), hlm. 35-36.

[2] Hizb al-Tahrîr, *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr* (Al-Quds: *Hizb al-Tahrîr*, 2001), hlm. 3; Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *al-Takattul al-Hizbî* (Al-Quds: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 3. Taqî al-Dîn al-Nabhâni, lahir di Palestina tahun 1332 H/1914 M. dan wafat di Beirut tahun 1977 M., melihat, setelah Islam lenyap dari kekuasaan pemerintahan (setelah runtuhnya Turki Ottoman pada 1924), umat Islam

menyambut dan menjawab firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 104.[3]

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

Sementara itu, tujuan berdirinya HT adalah untuk mengembalikan kehidupan Islam melalui dakwah dan jihad yang hanya dapat diatasi oleh tegaknya pemerintahan Islam atau *khilâfah Islâmiyah*.[4]

Hizb al-Tahrîr didirikan oleh Taqî al-Dîn al-Nabhânî. Setelah dia meninggal (1977 M.), kepemimpinan HT kemudian dilanjutkan oleh 'Abd al-Qadîm Zallûm hingga tahun 2003, kemudian oleh Athâ' Abû Rashthah hingga saat ini (2013). Athâ' Abû Rashthah dilantik pada 13 April 2003 oleh Dewan *Mazhâlim*.[5]

---

mengalami kemunduran di semua sektor kehidupan. Karena itu, cita-citanya adalah kembali pada keluhuran dan kehormatan Islam dengan menegakkan *khilâfah* Islam agar umat tidak mengalami keterpurukan yang ekstrem. Lihat juga tulisan "Meneropong Hizbut Tahrir Bagian 1" dalam *Al-Wa'ie*, No. 77, Th. VII (Januari, 2007), hlm. 20. Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2010), hlm. 5-6.

Penulis menilai al-Nabhânî mendirikan organisasi politik HT lebih karena faktor berdirinya Israel pada 1948 yang kemudian menjajah Palestina, tanah kelahirannya, bukan karena hancurnya Turki Ottoman pada 1924. Hal ini bisa dilihat dari rentang waktu yang panjang antara berdirinya HT (1953) dan runtuhnya Turki Ottoman (1924). Faktor penjajahan Israel atas Palestina bisa dijadikan analisis terhadap berdirinya HT. Masdar Hilmy mensinyalir HT lahir karena banyaknya solidaritas dunia atas penjajahan Israel. Masdar Hilmy, *Islam Sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 133.

[3] "Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung." Lihat Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr*, hlm. 5-6.

[4] Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyir* (Beirut: Hizb al-Tahrîr, 2009), hlm. 27-28.

[5] Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia*, hlm. 71-72. Lihat juga tulisan "'Atha Abu ar-Rasythah, Amir Hizbut Tahrir Saat Ini" dalam *Al-Wa'ie*, No. 77, Th. VII (Januari, 2007), hlm. 25, 27.

B. Politik dan Kesadaran Politik

Hizb al-Tahrîr tidak dapat dilepaskan dari wacana politik. Bahkan gerakan ini menandaskan bahwa umat Islam harus sadar politik. Lebih jauh, gerakan ini meyakini bahwa akidah Islam merupakan pemikiran yang bersifat politik dan asas pemikiran politik bagi umat Islam.[6]

Menurut mereka, perbedaan utama antara akidah Islam dan akidah-akidah lainnya terletak pada dimensi politik dan ruhani. Oleh karena itu, Muhammad al-Khaththath, sekjen FUI dan mantan aktivis HTI, yang pada 2010 mendirikan organisasi *splinter*, yakni Hizb Dakwah Islam (HDI),[7] menilai keliru jika umat Islam terutama para ulama harus menjauhi politik. Anggapan ini menurutnya merupakan pengaruh dari paham sekuler Barat, yang masih trauma oleh campur tangan gereja terhadap kekaisaran Eropa Abad Pertengahan.[8]

---

[6] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1994), hlm. 10.

[7] Pengakuannya sebagai Ketua Umum HDI disampaikan kepada penulis via SMS pada 11 September 2010. Terdapat organisasi *splinter* lain di tubuh HT Indonesia, yaitu *Hizb al-Khilâfah* yang dipimpin oleh Muhibbuddin. Adapun organisasi *splinter* di luar negeri adalah: 1) *Palestinian Islamic Jihad* (1958) yang dipimpin oleh satu ketuanya, Sheikh Assad Bayyoud Tamimi. Dia juga pendiri *group splinter* yang kedua, yaitu *The Islamic Jihad Organization (The al-Aqsa Battalions)* pada 1982. Tamimi meninggal di Amman Yordania pada Maret 1998 dalam usia 86 tahun. 2) *Al-Muhajiroun* (1996) pendiri dan pimpinan Omar Bakri Muhammad, mantan anggota HT. 3) *Akramiye* (1996), didirikan di Ferghana Valley, Uzbekistan. 4) *Hizb un-Nusrat* (1999), didirikan di Tashkent, Uzbekistan. Lihat Zeyno Baran, *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency* (Washington: The Nixon Center, 2004), hlm. 53. Menurut Baran, kelompok *splinter* ini bersifat lebih radikal dan kemunculannya akibat karena ketidaksabaran mereka terhadap ketidaksuksesan HT.

[8] Muhammad al-Khaththath, "Kesadaran Politik Ulama Harus Terus Diasah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 80, Th. VII (April, 2007), hlm. 23. Al-Khaththath dikeluarkan dari HT karena menolak untuk keluar dari FUI. HT melihat FUI sangat berbahaya, karena: 1) Ada unsur-unsur FUI yang tidak sesuai dengan karakter HT yang nirkekerasan. 2). FUI akan mengembangkan jaringannya ke daerah-daerah yang bisa membonsai eksistensi HTI. Wawancara penulis dengan al-Khaththath via telepon (dan SMS) pada 27 Februari 2009.

Oleh karena itu, aspek spiritual dan politik merupakan bagian yang integral dari Islam.[9] Bagi HT, Islam adalah ideologi (*mabda'*) dunia dari dua ideologi lainnya, yakni kapitalisme dan komunisme-sosialisme.[10] Alhasil, kesadaran politik sangat ditekankan oleh gerakan ini. Dalam kitab *Al-Fikr al-Islâmi*–kitab panduan bagi anggota pemula HT, atau sering disebut *halaqah 'amm*—terdapat penegasan tentang pentingnya kesadaran politik bagi umat Islam. Yaitu, kemaslahatan akan terwujud jika Islam menjadi acuan politik, bukan ideologi yang lainnya. Muhammad Muhammad Ismâ'îl menilai sebagai utopia belaka mewujudkan kemaslahatan umat tanpa menegakkan *al-dawlah al-Islâmiyyah*. Menegakkan negara Islam tanpa umat Islam adalah *waham*, sementara mengajak umat Islam supaya merealiasikan *al-dawlah al-Islâmiyyah* tanpa kesadaran politik merupakan mimpi di siang hari (se-*waham-waham*-nya pikiran).[11]

Menurut al-Khaththath, persamaan antara HDI dan HTI, salah satunya, terletak pada kitab rujukan yang secara substantif sama; sedang perbedaannya, di antaranya, terletak pada strategi; HDI fokus pada Indonesia, sedangkan HTI terkait dengan percaturan internasional seperti menjadikan seorang *amir* sebagai khalifah internasional. HDI tidak menolak jika, misalnya, Habib Rizieq diangkat sebagai amir al-mukminin. Wawancara penulis dengan al-Khaththath via telepon (dan SMS) pada 30 Agustus 2011.

[9] Hafidz Abdurrahman, *Islam Politik dan Spiritual* (Jakarta: Wadi Press, 2002), hlm. 28-29.

[10] Menurut al-Nabhani, ideologi adalah doktrin rasional yang darinya akan memancarkan sistem aturan... Jika kita mencermati ideologi yang ada di dunia, maka kita hanya akan menjumpai tiga saja, yakni kapitalisme, komunisme, dan Islam. Dua ideologi yang pertama diadopsi oleh negara, sedangkan Islam tidak, hanya sekadar diemban oleh individu-individu saja. Lihat, Al-Nabhani, *The System of Islam* (London: Al-Khilâfah Publications, 2002), hlm. 35-38. Achmad Jainuri menyanggah pernyataan ini dengan menyatakan bahwa Islam bukanlah ideologi, melainkan sumber ideologi. Penjelasan Achmad Jainuri ini disampaikan pada promosi doktor Sdr. Ahmad Nur Fuad di IAIN Sunan Ampel Surabaya pada 28 September 2010.

[11] Muhammad Muhammad Isma'îl, *Al-Fikr al-Islâmi* (Beirut: Al-Maktabah al-Wa'i, 1958), hlm. 91-95.

Sadar politik yang dimaksudkan di atas adalah melihat dunia dengan perspektif akidah Islam yang termanifestasikan dalam hadits berikut: [12]

لااله الا الله محمد رسول الله (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا)

Bagi HT, inilah kesadaran politik yang hakiki dan menjadi pandangan dunia seorang muslim yang sejati. Pandangan ini kemudian dijabarkan dalam definisi politik mereka:

> Politik adalah upaya memelihara urusan umat, baik dalam urusan internal maupun eksternal yang dilakukan oleh pihak negara dan umat. Negara yang langsung terjun mengurusi umat dan yang akan memonitor serta mengoreksi negara.[13]

Dari kutipan tersebut di atas dapat dipahami bahwa politik, negara, dan umat memiliki peran yang sangat sentral. Negara adalah institusi yang secara langsung mengelola kepentingan rakyat, sedangkan rakyat secara langsung maupun melalui partai politik berfungsi untuk mengontrol kebijakan-kebijakan negara.[14]

---

[12] "Tiada tuhan selain Allah, Muhammad utusan Allah (Aku diutus untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi tiada tuhan selain Allah, Muhammad utusan Allah, dan menegakkan salat serta menunaikan zakat. Jika mereka melakukan hal tersebut, darah dan harta mereka terjaga dariku, kecuali dengan alasan yang *haq*)." Hizb al-Tahrîr, *Mafâhim Siyâsiyyah li Hizb al-Tahrîr,* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2005), hlm. 167. Hadits ini bisa dilihat dalam Muslim bin al-Hajjâj Abû al-Hasan al-Qushayrî al-Naysâbûrî, *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh,* juz 1, Al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.t.), hlm. 52.

[13] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1994), hlm. 14.

[14] Kalau kita cermati, istilah politik (*al-siyâsah*) seperti yang dikemukakan HT tidak pernah disebut atau diperkenalkan oleh Al-Qur'an maupun hadits. Yang ada hanyalah hadits tentang kisah Bani Israel di bawah ini:

C. Partai Politik

Setelah runtuhnya *khilâfah* Turki Ottoman tahun 1924 M, perjuangan menegakkan kembali *khilâfah* terus dilakukan. Adapun cara menegakkan *khilâfah* tidak lain adalah dengan mendirikan institusi politik, yaitu partai politik. Oleh karena itu, menurut mantan ketua umum HTI, Hafidz Abdurrahman, partai politik yang mengibarkan panji-panji Islam merupakan keniscayaan yang tidak bisa dielakkan. Tanpa partai politik, maka aktivitas, dakwah, dan cita-cita mendirikan negara Islam tidak akan pernah terwujud.[15]

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمْ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ

"Nabi bersabda: 'Dulu Bani Israel diurus dan dipimpin oleh seorang nabi. Setiap nabi yang meninggal, akan digantikan dengan nabi yang lain. Sesungguhnya tidak ada nabi sesudahku, dan akan ada banyak khalifah.' Para sahabat bertanya, 'Maka apa yang Anda perintahkan kepada kami?," Nabi bersabda, "Penuhilah baiat yang pertama, yang pertama saja, dan berikanlah kepada mereka haknya. Sesungguhnya Allah akan meminta kepada mereka pertanggungjawaban atas apa yang mereka lakukan." Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), hlm. 11. Matan hadits tersebut ada di dalam Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihi,* juz 4, Al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir (T.tp.: Dâr Thûq al-Najât, 1422 H), hlm. 169.

Hadits di atas tentu tidak mengabarkan kepemimpinan politik (raja atau kepala negara) sebagaimana pemahaman HT, karena tidak semua nabi Bani Israel adalah pemimpin politik sebagaimana pemimpin politik yang diformulasikan gerakan ini. Nabi-Nabi yang berasal dari Bani Israel, hanya Nabi Yusuf, Nabi Daud, dan Nabi Sulayman yang pernah memegang kendali politik. Bandingkan dengan Ali Mishkini, *Ulama Pewaris Kenabian,* terj. Muslim Arbi (Jakarta: Risalah Masa, 1991), hlm. 50.

[15] Hafidz Abdurrahaman, *Islam Politik dan Spiritual*, hlm. 254. Lihat juga Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1989), hlm. 17. Menurut HT, fungsi partai politik paling tidak ada dua: sebagai pengawas dan pengontrol negara, dan sebagai sarana menuju puncak kekuasaan melalui umat. Dua fungsi di atas tercakup dalam fungsi partai politik versi G.B. de Huszar dan T.A. Stevenson, yaitu: pengajuan calon-calon wakil rakyat, merangsang pendapat umum, mendorong rakyat untuk memilih, mengkritisi pemerintahan, tanggung

Hizb al-Tahrîr menilai urgensi partai politik yang ada di negara-negara muslim hanya terbatas pada berdirinya organisasi yang bersifat sosial-kemasyarakatan (*jam'iyyât*) yang mengacu pada amal sosial (*khairiyyah*), seperti mendirikan rumah sakit, sekolah-sekolah, dan tempat-tempat penampungan orang lemah, serta membantu berbagai kegiatan sosial. Mayoritas gerakan-gerakan seperti ini terbatas pada gerakan sosial saja, jarang yang mengarah ke ranah politik.[16] Dikhawatirkan gerakan-gerakan ini hanya sekadar kanalisasi dari semangat kebangkitan Islam yang menggelora di kalangan umat Islam.[17] Selain itu, mereka cenderung melakukan perbaikan yang sifatnya parsial.[18] Bahkan organisasi *ishlâhiyyah* ini cenderung kompromistis terhadap sistem negara. Artinya, mereka akan masuk ke dalam sistem dan turut mewarnai sistem yang ada. Padahal pemikiran seperti itu tidaklah tepat. Mereka yang masuk ke dalam sistem dengan melakukan perbaikan parsial tidak pernah mengerti terhadap fakta dan perbedaan antara perbaikan yang sifatnya parsial dan perbaikan yang sifatnya total.[19]

---

jawab pemerintahan, memilih pejabat negara, dan menyatukan pemerintahan. T. May Rudy, *Pengantar Ilmu Politik* (Bandung: Refika, 2003), hlm. 91. Bandingkan dengan Eddi Wibowo yang mencatat fungsi partai politik sebagai sarana komunikasi politik dalam menyampaikan aspirasi rakyat, sarana sosialisasi partai politik kepada masyarakat, sarana rekrutmen, partisipasi politik, dan sebagai sarana mengatur konflik. Juga sebagai sarana pembuatan kebijakan apabila mempunyai wakil di parlemen. Lihat, Eddi Wibowo dkk., *Ilmu Politik Kontemporer* (Yogyakarta: YPAPI, 2005), hlm. 70-76.

[16] Hal ini akibat keberhasilan penjajah dalam memupuk dan mendorong gerakan-gerakan sosial seperti ini. Al-Nabhânî, *Al-Takattul al-Hizbî* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 17.

[17] Shiddiq Al-Jawi, "Membentuk Partai Politik Islam Sejati," dalam *Al-Wa'ie*, No. 77, Th. VII (Januari, 2007), hlm. 64.

[18] Perbaikan parsial adalah perbaikan yang sifatnya cabang, bukan asas. Misalnya, dakwah yang bertujuan untuk menjaga keselamatan, meluruskan, dan menjaga kemurnian akidah dari bid'ah, khurafat, dan filsafat. Lihat, Mohammad Musthofa Ramadlan, *Reformasi vs Revolusi* (Jakarta: Wadi Press, 2005), hlm. 26.

[19] "Perbaikan Parsial Kontra Perbaikan Total," dalam *Al-Wa'ie*, No. 06, Th. I (Februari, 2001), hlm. 18-20.

Kritik HT terhadap gerakan-gerakan yang melakukan perbaikan yang sifatnya parsial di atas, secara tidak langsung salah satunya, ditujukan pada model dakwah Hasan al-Bannâ. Al-Bannâ menekankan tujuh *marâhil al-'amal* dalam membangkitkan umat Islam, yaitu: 1) memperbaiki diri, 2) memperbaiki keluarga, 3) memperbaiki masyarakat, 4) membebaskan masyarakat secara politik dari penjajahan asing, 5) mendirikan pemerintahan Islam, 6) membangunkan umat Islam dan menghidupkan *khilâfah*, dan 7) memimpin dunia dan mengemban tanggung jawab dalam membimbing manusia menuju jalan Allah.[20]

Dalam kitab *Al-Takattul al-Hizbî,*[21] HT mengkritik gerakan-gerakan sosial tersebut di atas yang dianggapnya tidak membawa manfaat, menjadi penghalang kebangkitan umat, dan bahkan sangat berbahaya. Bahaya terbesar ada pada ketenteraman perasaan umat setelah mereka melakukan aktivitas sosial. Akibatnya, mereka hanya disibukkan oleh kegiatan-kegiatan yang sifatnya parsial. Hal ini berbeda jika mereka berorganisasi dengan benar dan mampu mewujudkan kebangkitan yang nyata.[22]

Kegagalan gerakan-gerakan tersebut, selain karena faktor pemikiran yang keliru, yakni tidak adanya *fikrah* dan *tharîqah*

---

[20] Jamal A. Badawi, "Approaches to Muslim Reawakening: Al-Banna's Approach," dalam *Modern Islamic Movements*, ed. Muhammad Mumtaz Ali (Kuala Lumpur: AS. Noordeen, 2000), hlm. 43.

[21] *Al-Takattul al-Hizbî* sering disebut oleh sebagian aktivis HT sebagai kitab ketiga karena merupakan kitab yang akan dihalaqahkan setelah selesai mengkaji kitab *Nizhâm al-Islâm* (kitab pertama) dan *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr* (kitab kedua).

[22] Al-Nabhânî, *Al-Takattul al-Hizbî*, hlm. 17-18. Selain mengkritik gerakan sosial-kemasyarakatan dan gerakan intelektual, HT juga mengkritik gerakan dakwah moral, yakni gerakan yang berusaha membangkitkan umat dengan seruan menuju akhlak yang baik. Gerakan moral biasanya menggunakan sarana nasihat, petunjuk, bimbingan, pidato, ceramah, dan selebaran dengan asumsi bahwa akhlak adalah asas kebangkitan. Meskipun telah memaksimalkan usaha dan mendonasikan harta mereka untuk mencapai tujuan, gerakan ini ternyata tidak menunjukkan indikasi keberhasilan yang signifikan. Gerakan seperti ini telah keliru dalam memahami ayat dan hadits Nabi, bahwa kebangkitan bermula dari akhlak.

yang benar, juga karena faktor manusia. Artinya, individu yang direkrut untuk menjadi anggota didasarkan pada kedudukan individu tersebut di masyarakat seperti tokoh masyarakat, dokter, pengacara, atau orang kaya, bukan karena tepat-tidaknya mereka dalam gerakan, sehingga hal seperti itu akan memunculkan friksi di dalam gerakan tersebut.[23]

Akhirnya, HT menyimpulkan bahwa setelah melakukan kajian pemikiran dan *istiqrâ* (induksi), di negara-negara Islam belum muncul gerakan yang benar yang dapat membawa pada kebangkitan. Gerakan-gerakan yang ada sejauh ini sering kali gagal karena didasarkan pada asas yang salah. Padahal umat tidak akan bangkit kecuali dengan berdirinya gerakan (*takattul*) yang sahih. Gerakan-gerakan yang benar dan sahih seharusnya didasarkan pada asas partai (*hizbi*), bersifat ideologis (*mabdai*) dan Islamî yang berisi pemikiran yang cemerlang, *tharîqah* yang gamblang, dan individu yang bersih. [24]

Atas dasar penilaian di atas, HT menawarkan gerakan atau partai politik yang sahih dengan ciri-ciri perkembangannya sebagai berikut:[25] *Pertama*, munculnya seorang ideolog yang mampu merumuskan ideologi (*mabda'*) gerakan. Pada saat itu muncul sel pertama yang akan berkembang dan mengikat individu-individu lain. Kelompok ini akan menjadi *halaqah* awal sekaligus sebagai pemimpin gerakan. *Kedua*, *halaqah* awal ini pada mulanya sedikit dan terasing dari masyarakat. *Ketiga*, *halaqah* awal mempunyai pemikiran yang mendalam dan mengakar. Mereka mampu melihat realitas yang harus diubah dan sekaligus merumuskan cara yang akan dilakukan. *Keempat*, para pengikut awalnya, harus mempunyai kaidah berpikir tetap yang terkait dengan suatu aktivitas

[23] *Ibid.*, hlm. 20-21.
[24] *Ibid.*, hlm. 21-22.
[25] *Ibid.*, hlm. 30-33.

yang diarahkan pada suatu tujuan tertentu. Pemikiran ini yang akan mengubah keadaan, bukan keadaan yang akan mengubah pemikiran.

Kelima, konsekuensi dari poin keempat, maka pengikut awal harus mampu dengan cepat memberdayakan diri dengan meningkatkan keimanan menuju kesempurnaan, sehingga dapat mengonstruksi dan menggerakkan partai secara cepat, benar, dan terarah. *Keenam*, fokus untuk mengubah masyarakat harus melalui kajian yang mendalam terhadap individu, masyarakat, dan keadaan serta mewaspadai anasir destruktif yang bisa merusak sistem yang sedang dibangun. *Ketujuh*, akidah yang benar dan *thaqâfah* partai yang matang harus menjadi pengikat partai, bukan peraturan yang sifatnya administratif. Selain itu, mengimani ideologi adalah harga mati yang harus dimasukkan ke dalam hati para pengikut gerakan. Hal ini penting sebagai pemersatu partai dari sudut pandang hati. *Kedelapan*, pengikut awal merupakan penggerak bagi yang lain. *Kesembilan*, partai harus mempunyai tiga tahapan dakwah, yang berupa:

مرحلة الدراسة والتعلم لإ يجاد الثقافة الحزبية

مرحلة التفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه

مرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الامة

Kesepuluh, dari ketiga tahap di atas, yang sangat penting adalah tahap pertama karena merupakan tahap pembentukan fondasi partai. Pada tahap ini, pembinaan yang dilakukan tidak sekadar transfer ilmu semata (*ta'lîm*), tapi sudah harus diamalkan dalam kehidupan. Oleh karena itu, pembinaan ini harus menekankan pentingnya praktik di tengah masyarakat.[26] *Kesebelas*, partai harus berdiri berdasar *fikrah* dan *tharîqah*. Partai akan mengon-

[26] *Ibid.*, hlm. 33-38.

trol, mengendalikan, dan mengarahkan pemikiran dan perasaan masyarakat. Partai merupakan kawah candradimuka bagi umat.[27]

Keduabelas, masyarakat merupakan madrasah besar (lembaga besar pengaderan) bagi partai. Artinya, partai bertugas untuk membangkitkan akidah yang benar dan memberikan pemahaman yang sahih, sesuai dengan aktivitas yang bersifat kemadrasah-an, yakni terdapatnya guru yang berwujud ideologi partai, serta *thaqâfah* partai sebagai materi pelajaran. Ideologi dan *thaqâfah* ini mewujud dalam bentuk orang-orang partai. Merekalah guru masyarakat.[28]

Dalam pandangan HT, jama'ah atau partai-partai lain yang berbasis Islam saat ini telah gagal membangkitkan kesadaran umat dan memperjuangkan syari'at. Mereka telah termakan oleh politik inklusi Barat sehingga mereka menjadi lemah.[29] Bahkan kader-kader partai politik mereka adalah politisi semu, bukan politisi sejati.[30]

D. Landasan Normatif Partai Politik

Hizb al-Tahrîr menegaskan bahwa mewujudkan partai politik yang berfungsi untuk mengembalikan kehidupan Islam melalui

---

[27] Al-Nabhânî, *Al-Takattul al-Hizbî*, hlm. 38-41.

[28] *Ibid.*, hlm. 41-42.

[29] A. Saifullah (ed.), "Hamas di Simpang Jalan," dalam *Khilâfah Magazine,* No. 6, Th. I (Maret, 2006), hlm. 14-15. Politik inklusi adalah kebijakan yang diambil oleh Barat untuk melakukan sekularisasi gerakan-gerakan Islam. Kebijakan ini telah dicoba dan diuji di Turki, Mesir, Yordania, Pakistan, Bahrain dan negeri-negeri muslim yang lain. Partai-partai Islam didorong untuk berkompromi dalam banyak prinsip fundamental, dengan dihadapkan pada kerangka konstitusi yang sekuler. Mereka terlibat pemilu dalam sistem sekuler, terlibat atau masuk dalam parlemen atau cuma 'terdaftar' sebagai partai politik yang legal. Akibatnya, mereka terjerumus dalam jerat politik inklusi. Partai-partai Islam menjadi tidak berbeda dengan partai-partai sekuler: sama-sama gagal menyelesaikan problematika umat. Partai-partai Islam akhirnya mudah dikendalikan sesuai dengan yang diinginkan oleh Barat.

[30] MR. Kurnia, "Politisi Islam Sejati," dalam *Al-Waie,* No. 98, Th. IX (Oktober, 2008), hlm. 14-15.

khilâfah adalah kewajiban *aqîdah Islâmiyyah*.[31] Kewajiban ini adalah fardhu *kifâyah*.[32]

Dari pernyataan tersebut di atas dapat dipahami bahwa partai tersebut haruslah partai Islam yang tegak di atas akidah Islam, mengadopsi hukum-hukum syari'at, dan berjuang menegakkan *khilâfah*. Sebaliknya, partai komunis maupun kapitalis, kesukuan, dan nasionalis merupakan partai yang harus dilarang/haram. Demikian pula partai yang mengajak pada demokrasi, sekularisme, dan *freemasonry*.[33] Dengan demikian, partai-partai politik di Indonesia tidaklah legal/absah karena menyeru pada nasionalisme dan atau demokrasi. Partai politik juga tidak boleh bersifat rahasia (*clandestine*) atau bergerak di bawah tanah, karena tugas partai adalah mengajak pada kebaikan dan mencegah kemungkaran.[34]

Kewajiban mendirikan partai politik juga berdasarkan pada suatu kaidah fiqhiyah: مالا يتم الواجب الا به فهو واجب (Suatu kewajiban yang tidak bisa ditunaikan dengan sempurna kecuali dengan

---

[31] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsîyah*, hlm. 11-12. Adapun nash yang dijadikan dalil adalah Al-Qur'an surat Ali Imron ayat 104:

وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar, merekalah orang-orang yang beruntung." Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm,* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 261.

[32] Rokhmat S. Labib, "Kewajiban Mendirikan Parpol Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 78, Th. VII (Februari, 2007), hlm. 48. Rokhmat S. Labib adalah Ketua HTI yang terpilih pada bulan Desember 2009. Bandingkan dengan Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsîyah*, hlm. 129.

[33] *Ibid.*, hlm. 131. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, hlm. 263-264.

[34] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsîyah*, 132. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, hlm. 264. Konklusi bahwa dalil nash dimaksud adalah bentuk perintah untuk mendirikan partai politik sangatlah *debatable*. *'Amr ma'rûf nahî munkar* tidak selalu melalui organisasi yang sifatnya politik seperti partai politik. Organisasi sosial, seperti NU atau Muhammadiyyah juga bisa melakukan *'amr ma'rûf nahî munkar*.

adanya sesuatu hal, maka sesuatu itu menjadi wajib juga).” Kaidah ini tercantum dalam kitab-kitab HT, seperti dalam kitab *Mafâhim Hizb al-Tahrîr*,[35] namun di dalamnya tidak dikaitkan dengan masalah organisasi politik. Baru dalam kitab yang berjudul *Hizb al-Tahrîr* tercantum kaitannya dengan direalisasikannya partai politik yang bernama Hizb al-Tahrîr.[36]

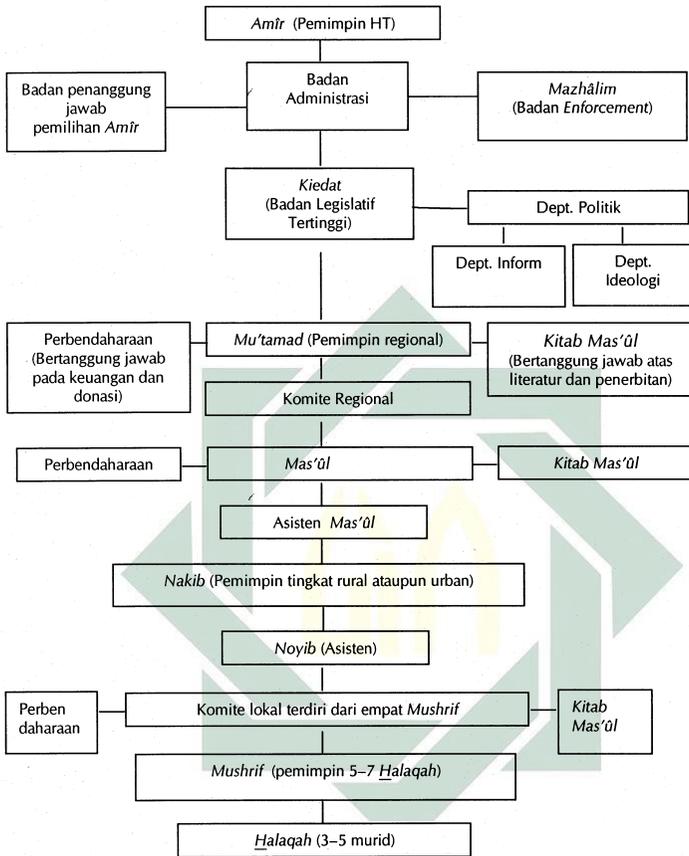
Elaborasi kaidah di atas disinggung oleh al-Nabhânî dalam bukunya yang berjudul *al-Shakhsiyyah al-Islâmiyyah*. Di sana dijelaskan bahwa mewujudkan khalifah ketika tiadanya khalifah maupun *muhâsabah al-hukkâm,* adalah wajib. Melakukan dua kewajiban ini tidak akan bisa terlaksana jika hanya dilakukan oleh seorang individu karena lemahnya kekuatan seorang individu. Jadi dalam aktivitas tersebut diperlukan individu-individu atau kelompok yang terorganisir dari kaum muslim. Jika tidak mendirikan organisasi politik, mereka akan berdosa karena tidak mendirikan sesuatu (organisasi politik) yang akan menjadi sarana bagi terlaksananya suatu kewajiban. Demikian pula, jika telah mendirikan suatu organisasi politik, akan tetapi tidak mampu mewujudkan khalifah, juga tidak sanggup melakukan *muhâsabat al-hukkâm*, maka mereka berdosa.[37]

---

[35] Hizb al-Tahrîr, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 14.

[36] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (ttp.: Hizb al-Tahrir, 1953), hlm. 5.

[37] Al-Nabhânî, *al-Shakhsiyyah al-Islâmiyyah,* jilid 3 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), hlm. 43. Terkait dengan pembuktian HT tentang kewajiban mendirikan partai politik, ada hal yang perlu diklarifikasi, yaitu apakah dalam sejarah umat Islam pada masa Daulat Islam pernah muncul apa yang disebut dengan partai politik? Kalau partai politik itu wajib, tentu para ulama salaf akan mengamalkannya. Namun, dalam penelusuran penulis, belum ditemukan partai politik dengan model seperti yang diformulasikan HT dalam sejarah Islam. Memang banyak dijumpai ulama zaman dahulu melakukan aktivitas *amar ma'ruf nahî munkar*, seperti yang dilakukan Imam Abû Hanîfah, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taimiyyah, namun mereka tidak mendirikan partai politik. Menariknya, aktivis HT Sudan juga mengakui bahwa sepanjang sejarah Islam, tidak pernah didirikan satu partai politik pun yang akhirnya memberikan kontribusi hingga keruntuhan *Khilâfah Uthmâniyyah*.

E. Struktur Partai Politik Hizb Al-Ta<u>h</u>rîr[38]

Gambar 1.
Struktur Partai Politik Hizb al-Tahrîr

Namun, dia mengklaim partai politik yang pernah eksis adalah partai sahabat yang didirikan Nabi. Suatu klaim yang sulit dibuktikan. Lihat 'Awadh Najiy, "Urgensi Partai Politik bagi Tegaknya *Khilâfah*," dalam *Al-Waie*, No. 79, Th. VII (Maret, 2007), hlm. 29.

[38] Struktur ini diambil dari penelitian Zeyno Baran, *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency* (Washington: The Nixon Center, 2004), hlm. 26. Penulis belum bisa mengonfirmasi otentitas struktur tersebut karena memang tidak dicantumkan dalam kitab-kitab mereka, serta sulitnya menembus masalah *idârî* (administrasi) gerakan

Jaringan gerakan HT ini bersistem sel rahasia dengan pengorganisasian dan pengontrolan yang baik. Tiap sel dikomandani oleh seorang pemimpin dengan tiga atau tujuh anggota. Pemimpin sel ini juga mempunyai seorang atasan (pemimpin). Data anggota hanya diketahui oleh sedikit kolega mereka yang ada di dalam sel, dan hanya pemimpin sel yang mengetahui atasannya. Tingkat kerahasiaan telah membuat intelijen negara kesulitan melakukan penetrasi terhadap gerakan ini.[39]

Puncak hierarki kepemimpinan di tubuh HT adalah seorang *amîr* yang berbasis di Yordania. Di bawah *amîr* terdapat tiga lembaga, yakni badan administrasi, badan *mazhâlim*, badan penanggung jawab pemilihan *amîr*. Badan-badan ini adalah bagian yang paling rahasia dalam organisasi. Badan administrasi dan *amîr* akan memilih anggota utama dari HT untuk membentuk *kiedat* (*qiyâdah*), yaitu komite kepemimpinan. Menurut aturan administratif HT, *qiyâdah* bertugas untuk memimpin partai, mengadministrasi, mengawasi, mensupervisi seluruh perkembangan aktivitas partai.

Qiyâdah mempunyai hak eksklusif untuk mengamandemen konstitusi partai dan menegakkan kedisiplinan atas penyimpangan anggota. *Qiyâdah* juga mempunyai departemen politik yang akan mengumpulkan informasi atas peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia serta model respons yang perlu dilakukan sebagai bimbingan terhadap umat Islam.

Untuk sementara markas besar gerakan ini diyakini berada di Yordania, sedangkan markas di London bertugas mengawasi seluruh aktivitas di negara-negara muslim. Kepemimpinan HT akan terus berupaya memperhatikan pemimpin-pemimpin cabang

---

ini karena penulis sudah bukan lagi anggota HTI. Namun, paling tidak, struktur ini sebagai tambahan pengetahuan tentang HT yang diberikan oleh Zeyno Baran.

[39] *Ibid.*, hlm. 24.

nasional HT yang ada di seluruh dunia, serta mengarahkan aksi-aksi mereka dengan menyediakan dana, materi-materi pendidikan, dan kebutuhan lainnya. *Qiyâdah* di London juga memberikan perintah-perintah kepada anggota HT untuk mengadakan demonstrasi anti-pemerintah.[40]

Level selanjutnya adalah para *mu'tamad* (pemimpin regional)[41] yang bersama dengan *qiyâdah* bertanggung jawab mengawasi masalah-masalah politik dan aktivitas partai di "provinsi" di mana *mu'tamad* berada. *Mu'tamad* membawahi tiga kelompok supervisi, sel yang bertanggung jawab terhadap partai dalam bidang keuangan dan donasi, sel yang bertanggung jawab pada masalah pengumpulan informasi dan publikasi, dan *mu'tamad* juga memimpin rapat pertemuan komite regional, yang waktunya sudah ditentukan oleh *amîr*.[42] Zeyno Baran tidak menjelaskan siapa yang memilih *Mu'tamad*. Dalam wawancara dan pengamatan penulis, *mu'tamad* dipilih oleh *amîr* dari salah seorang komite regional dengan masa tugas dua tahun. Sementara itu, komite regional dipilih oleh anggota-anggota daerah. Pemilihannya disebut *intikhâb* yang diadakan setiap dua tahun pada bulan Muharram.

Level selanjutnya adalah *mas'ûl* (pemimpin atau penanggung jawab di bawah *mu'tamad*). *Mas'ûl* mempunyai badan yang mengurusi keuangan dan donasi, serta badan yang bertanggung jawab terhadap pengumpulan informasi dan publikasi. Pada level ini, selebaran-selebaran HT diproduksi dengan isu-isu yang sesuai dengan masalah lokal yang terjadi.[43] Selebaran ini juga mempunyai fungsi untuk melakukan rekruitmen. Di Eropa, isu asimilasi dan

---

[40] *Ibid.*, hlm. 24-25.

[41] Lebih riilnya, di Indonesia adalah kewilayahan sebagai suatu *mu'tamad*.

[42] Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 25.

[43] Berbeda dengan pengamatan penulis, untuk Indonesia, sebelum reformasi selebaran diproduksi dan diedarkan oleh setiap *mas'ûl* seperti untuk Jawa Timur buletinnya diberi nama *al-Ihtikam*. Setelah reformasi, dikendalikan langsung oleh wilayah dengan nama *al-Islam*.

alienasi sering dimunculkan, di Timur Tengah, isu penyalahgunaan migas, dan di Asia Tengah masalah perbedaan sosial ekonomi.[44] Tugas *mas'ûl* tidak hanya terkait dengan pengorganisasian anggota, tetapi juga penguasaan keilmuan, baik fiqh, tafsir, maupun hadits, karena *mas'ûl* adalah tempat rujukan para anggota.[45]

Mas'ûl juga memiliki deputi-deputi yang berhubungan dengan *naqîb* (pemimpin HT di perkotaan dan pedesaan). Di bawah *mas'ûl* yang merupakan pangkalan dasar HT, yang tersusun dari komite lokal dan lingkaran studi, disebut *halaqah*. Masing-masing komite lokal diketuai oleh *naqîb* yang ditunjuk oleh komite provinsi. *Naqîb* mengatur komite dan berkomunikasi dengan komite provinsi.[46]

Naqîb juga mempunyai deputi yang disebut *noyib* (*nâib*/ wakil atau *nâyib*/bagian), yang bekerja dengan komite lokal yang terdiri dari empat *mushrif* (pembimbing yang melakukan indoktrinasi anggota di dalam *halaqah*). Komite lokal mengawasi proses indoktrinasi *halaqah*. *Mushrif* membina lima atau tujuh *halaqah* yang terpisah satu sama lain. Masing-masing *halaqah* terdiri tiga atau tujuh anggota tergantung kebutuhan kerahasiaannya. *Halaqah* biasanya diadakan seminggu sekali setelah bekerja atau setelah studi yang bertempat di rumah anggota *halaqah*, di masjid, atau di tempat lain yang kerahasiaannya terjaga. Mereka akan mengikuti regulasi khusus dan program pendidikan tertentu.[47]

Untuk menjaga tingkat kerahasiaan secara maksimal, tidak ada komunikasi antarsel-sel. Di dalam aturan HT, hanya ada beberapa cara untuk berinteraksi dengan sel yang lebih tinggi, dan sesama sel tidak ada yang selevel. Masing-masing anggota saling

---

[44] Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 25.

[45] Nashrah "Li al-Mas'ûlîn" pada 7 September 1987 (lampiran 2).

[46] Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 25.

[47] *Ibid.*

berkomunikasi dengan yang lain dengan menggunakan nama samaran atau suatu nama ketika masuk menjadi anggota.[48] Jika salah seorang tidak merasa senang dengan *mushrif*, dia dapat menulis surat dan meminta kepada *mushrif* untuk mengirimkan surat kepada tingkat yang lebih tinggi. Tingkat yang lebih tinggi ini akan memberi solusi. [49]

Komite lokal sering turun ke lapangan guna mengawasi *halaqah* untuk memastikan integritas ideologi mereka sebagaimana dicetuskan oleh al-Nabhani. Jika salah seorang anggota dicurigai oleh anggota yang lain, *mushrif* atau supervisor lain bisa mengadakan *halaqah* tersendiri bagi individu yang dicurigai tadi. Taktik ini biasanya ditujukan kepada pegawai pemerintah atau militer yang ikut *halaqah*.[50]

Mushrif harus membuat laporan kepada komite lokal seminggu sekali atas perkembangan *halaqah* secara keseluruhan, atau perkembangan individu, atau calon. Komite lokal yang sudah dianggap mempunyai pengetahuan tentang doktrin, misi, dan filosofi partai adalah pihak yang bertanggung jawab untuk menerima atau menolak calon anggota.[51]

F. Mengembalikan Tegaknya *Khilâfah*

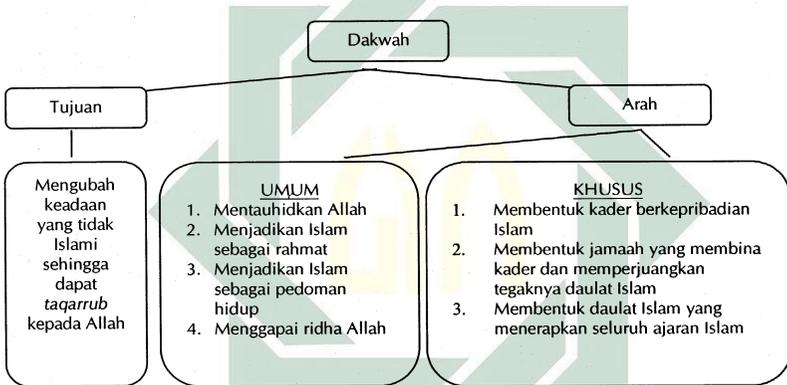
Arus utama pemikiran dan langkah HT adalah upaya menegakkan *khilâfah*. Hassan Ko Nakata, seorang guru besar Fakultas Teologia Universitas Doshisha Jepang, pengagum dan pengikut

[48] Dulu penulis menggunakan nama samaran Fakkar Akbar Ali Muhammad. Penulis sering kali diminta untuk memberi nama samaran kepada anggota baru. Nama samaran yang berkesan dan hingga sekarang belum hilang adalah memberi nama kepada salah seorang anggota baru dengan nama samaran *Sharrûkh Shaddâm* yang berarti "rudal yang menubruk."

[49] Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 27.

[50] *Ibid.*, hlm. 27.

[51] *Ibid.*

Hizb al-Tahrîr, menjelaskan bahwa tujuan utama dakwah Islam di era globalisasi ini tidak lain adalah memberi pemahaman kepada masyarakat akan urgensi penyatuan dunia dengan tegaknya *khilâfah* Islâm di atas muka bumi.[52] Dalam kitab *Nizhâm al-Islâm*–buku yang digunakan bagi pengikut lanjutan—pada bab *kayfiyyah haml al-da'wah al-Islâmiyyah,* dijelaskan bahwa dakwah masa sekarang ini adalah dakwah untuk melanjutkan kehidupan Islam dengan mengupayakan tegaknya *dawlat al-Islâm* yang mampu menerapkan hukum Islam,[53] seperti terlihat dalam bagan yang dibuat oleh salah satu aktivis HTI.[54]

Gambar 2.
Tujuan dan Arah Dakwah

Pentingnya kembali pada kehidupan Islam dengan menegakkan *khilâfah* merupakan *the most pivotal action* yang harus segera direalisasikan. Penegakan *khilâfah* untuk mengembalikan kedau-

[52] Hassan Ko Nakata, "Sumbangsih Hizbut Tahrir dalam Politik Islam, Berikut Peranan Pentingnya di Dunia Islam Saat ini," dalam *Al-Wa'ie*, No. 68, Th. VI (April, 2006), hlm. 60.

[53] Hizb al-Tahrîr, *Nizhâm al-Islâm* (Al-Quds: Hizb al-Tahrir, 1953), hlm. 57.

[54] Arief B. Iskandar, *Materi Dasar Islam* (Bogor: Al-Azhar Press, 2009), hlm. 148.

latan di tangan Allah lebih penting dan utama untuk direalisasikan daripada masalah akidah.[55] Aktivis HTI sering kali menyebutnya sebagai masalah hidup dan mati.[56]

Namun begitu, mereka juga menyadari bahwa menegakkan *khilâfah* tidaklah semudah yang mereka bayangkan, karena selain wilayah yang sangat luas (seantero dunia), juga karena adanya upaya pengerdilan pemikiran dan perasaan umat Islam oleh pemikiran asing.[57] Kesulitan ini semakin bertambah karena banyak pihak yang berupaya menegakkan *khilâfah,* namun mereka justru terjerumus dalam kesalahan-kesalahan.[58]

Setidaknya terdapat empat kesalahan yang disinyalir oleh kalangan HT/HTI: *Pertama*, gradualisme, yakni gerakan yang mempunyai pemahaman bahwa umat Islam sekarang secara kuantitas sangat besar sehingga mustahil menerapkan aturan Islam secara serta-merta. Oleh sebab itu, penerapan Islam harus dilakukan secara bertahap. Pada umumnya, pemahaman ini melibatkan *power sharing* dengan pemerintahan yang berkuasa. Akhirnya, perjuangan model gradualisme akan menjerumuskan diri ke dalam sistem.[59]

Argumen kelompok gradualisme adalah fakta bahwa Al-Qur'an diturunkan secara gradual, dan juga berdasar pada kaidah fiqh مالا يدرك كله لا يترك كله. Namun, dalam pandangan HT, argumen-argumen ini sangat kontradiktif dengan hukum syara'. Menganggap mustahil hukum Islam diterapkan secara total adalah

---

[55] "Hizbut Tahrir Wahabi?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 107, Th. IX (Juli, 2009), hlm. 33.

[56] Muhammad Isma'îl, *Al-Fikr al-Islâmî,* hlm. 93.

[57] "Membangun Kembali 'Reruntuhan'," dalam *Al-Wa'ie*, No. 08, Th. I (April, 2001), hlm. 47.

[58] Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *The Method to Reestablish the Khilafah,* diterjemahkan oleh M. Ramadhan Adi dan diterbitkan dengan judul *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah* oleh Pustaka Thariqul Izzah, Bogor (2004).

[59] *Ibid.*, hlm. 88.

sama dengan mengatakan Allah menurunkan agama yang tidak *aplicable*.[60]

Oleh karena itu, Islam melarang prinsip gradualisme, masuk ke dalam struktur pemerintahan, bahkan meloloskan peraturan perundangan untuk menerapkan sebagian syari'at Islam ke dalam sistem yang kufur.[61] Hal-hal seperti ini dianggap sama dengan mencampuradukkan antara yang haq dan yang batil.[62]

Kedua, memerangi penguasa secara fisik. Artinya, mengedepankan perjuangan militer untuk mengembalikan syari'at Islam ke pentas dunia. Metode seperti itu dianggap keliru, sebab mengganti sistem kufur dengan sistem Islam seperti yang dilakukan oleh Nabi tidak dilakukan dengan memerangi penguasa. Adapun konteks hadits yang terkait dengan memerangi penguasa adalah penguasa dimaksud masih dalam kategori di bawah sistem *khilâfah,* tetapi melakukan kelaliman.[63]

---

[60] *Ibid.*, hlm. 88-89. Kalangan HT lalu mencontohkan bangkitnya komunisme Uni Soviet sebagai perubahan yang dilakukan dengan cara-cara radikal, bukan dengan cara gradual. Demikian pula berkibarnya kapitalisme yang menggantikan komunisme awal tahun 1990-an.

[61] *Ibid.*, hlm. 92.

[62] Anonim, *Khilafah adalah Solusinya*, terj. Abu Faiz (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 28-29. Masalah gradualisme ini dibahas panjang lebar dalam salah satu karya pengikut HTI (Mohammad Musthofa Ramadhan) yang berjudul *Reformasi vs Revolusi,* diterbitkan oleh Wadi Press, Ciputat (2005). Memang, masalah gradualisme ini menjadi salah satu fokus perhatian dari berbagai kitab yang dihasilkan oleh pengikut HT. Zallûm menjelaskan bahwa memang benar pada awalnya (masa Nabi) Al-Qur'an turun secara bertahap sesuai dengan fakta yang terjadi pada masa itu. Namun, setelah turun ayat tiga (3) surat *al-Mâidah* tentang kesempurnaan Islam maka kaum muslimin wajib menerapkan hukum Islam secara total dalam semua bidang. Tidak ada alasan bagi negara di dunia Islam sekarang ini untuk tidak menerapkan Islam, dengan alasan belum mampu, atau belum cocok karena opini umum di dunia tidak menerima penerapan Islam. Alasan-alasan seperti itu tidak akan diterima oleh Allah. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (ttp.: Hizb al-Tahrir, 2002), hlm. 238-241.

[63] Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun,* hlm. 94-95.

Ketiga, fatalisme yang berangkat dari pemahaman terhadap hadits-hadits yang menceritakan bahwa pada akhir zaman Islam (*khilâfah*) akan jaya. Hadits-hadits tersebut justru menimbulkan pola pikir tentang tidak-perlunya usaha menegakkan *khilâfah*, karena Allah sendiri yang akan mewujudkannya. Padahal di sisi lain, Al-Qur'an dan sunnah memerintahkan umat Islam untuk melakukan perubahan. Jadi, bersikap pasif dengan berdiam diri adalah keliru.[64]

Keempat, individualisme yang menekankan perbaikan diri dan meningkatkan keimanan dirinya sendiri yang pada gilirannya akan terjadi perubahan radikal pada sistem politik yang ada. Pemikiran seperti ini justru lebih berbahaya, karena mereka merasa nyaman hanya dengan melakukan sebagian dari ajaran Islam. Padahal banyak ayat dan hadits lain yang memerintahkan umat Islam untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*. Lebih dari itu, perubahan memerlukan perjuangan dengan mengesampingkan sikap individualisme.[65]

Lalu bagaimana model atau metode dakwah dalam rangka menegakkan *Dawlah al-Islâm*? HT menekankan pentingnya model dakwah seperti yang dipraktikkan oleh Nabi Saw., sebagaimana termaktub dalam surat al-Ahzab ayat 21: "*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) Hari Kiamat dan dia banyak menyebut Allah*."[66]

[64] *Ibid.*, hlm. 95-98.

[65] *Ibid.*, hlm. 99-106.

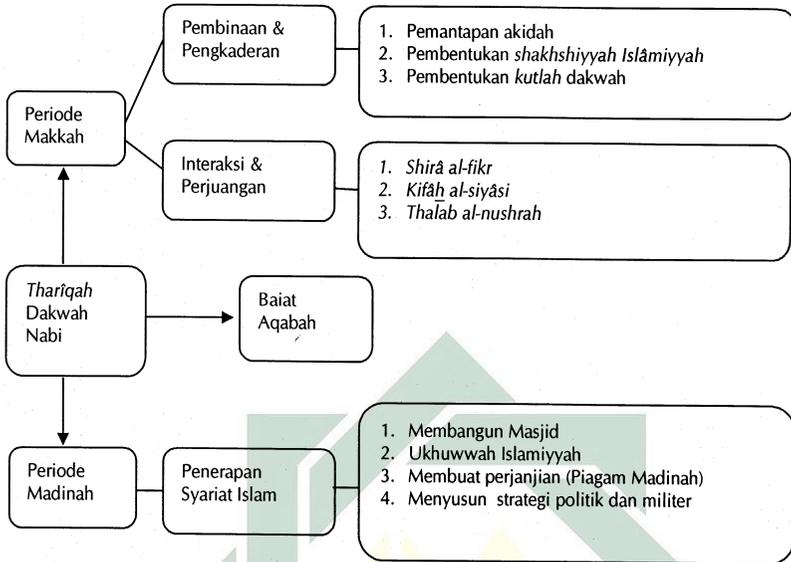
[66] Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizb al-Tahrîr,* hlm. 28-29. Sekalipun dalam setiap langkah dakwahnya HT selalu menyatakan meniru Nabi, ada beberapa hal yang perlu dicatat. *Pertama*, kaum muslim sekarang tidak langsung mendapat petunjuk dari Allah. Oleh sebab itu, titik awal dakwah (*nuqthah al-ibtidâ'*) adalah saat partai memulai dakwah di bagian dunia Islam di manapun posisinya, dan sekaligus menjadi tahap awal pembinaan. Nabi juga mendapat petunjuk dari Allah, kapan harus pindah dari tahap pertama menuju tahap kedua, sedangkan kaum muslim sekarang tidak mendapat petunjuk langsung dari Allah. Berangkat dari kaidah fiqh (suatu kewajiban yang tidak bisa ditunaikan dengan sempurna

Dengan mempelajari sejarah hidup Nabi mulai dari *bi'thah*-nya, HT menggarisbawahi tiga tahap metode dakwah untuk menegakkan *khilâfah*. *Pertama*, tahap pembinaan/penyadaran. *Kedua*, tahap interaksi dengan umat, dan *ketiga*, tahap penegakan kekuasaan dengan hadirnya *dawlat al-Islâm* sekaligus penerapan nilai-nilai Islam di dalamnya.[67] Ketiga tahap metode ini merupakan *tharîqah*. Tahap pertama dan kedua selalu berputar di setiap wilayah selama *khilâfah* belum berdiri. Artinya, pada suatu wilayah bisa terjadi metode dakwah tahap pertama, sedang pada wilayah lain bisa jadi sudah masuk pada tahap kedua. Dengan demikian, tidak ada batasan waktu selama *khilâfah* belum berdiri.[68] Bagan berikut ini menggambarkan metode dakwah HT:

---

kecuali dengan adanya sesuatu hal, maka sesuatu itu menjadi wajib juga), maka umat Islam (pengikut HT) harus memasuki tahap interaksi masyarakat (tahap kedua) pada saat organisasi politik telah siap melakukannya. Apabila tidak berhasil pada tahap kedua ini, misalnya anggota partai tidak solid atau dibunuh sehingga tidak dapat melakukan interaksi, maka partai harus kembali ke tahap awal. *Kedua*, saat ini umat Islam menghadapi konsep-konsep kufur seperti berhala demokrasi, feminisme, HAM, dan kebebasan, serta pemikiran sekuler, kapitalisme dan sosialisme, sedangkan Nabi menghadapi berhala berupa *Latta* dan *'Uzza*. Demikian juga Nabi menghadapi orang-orang Musyrik, Yahudi, dan Nasrani. Dulu Nabi menghadapi suku Quraisy dengan para pemimpinnya, sekarang umat Islam menghadapi kaum kolonialis beserta antek-anteknya di dunia Islam. *Ketiga*, terkait dengan pemegang kunci kekuasaan, dulu kekuasaan dipegang oleh suku yang berkuasa dengan para pemimpinnya, sekarang kebanyakan kekuasaan di negeri muslim berada di tangan militer. Hal ini terkait dengan sasaran *thalab al-nushrah* yang akan dituju oleh partai. Lihat Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun,* hlm. 142-143.

[67] Al-Nabhânî, *al-Takattul al-Hizbi*, hlm. 38-56. Al-Qashash, *Usus al-Nahdhah al-Râshidah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1995), hlm. 145.

[68] Menurut Ismail Yusanto, *tathqîf* (tahap pertama) bisa terjadi di mana pun dan kapan pun.

Gambar 3.
Metode Dakwah Nabi[69]

Dari gambar di atas dapat dilihat bahwa dakwah Nabi terbagi ke dalam dua periode: periode Makah dan periode Madinah, sementara tahapan-tahapannya terbagi menjadi tiga bagian. Di bawah ini adalah penjelasan mengenai tiga tahap/metode dakwah HT.

1. Pembangunan Ideologi

Tahap ini bermula pada 1372 H/1953 M oleh pendiri HT, Taqî al-Dîn al-Nabhânî,[70] dengan membentuk dan membina generasi pertama di dalam *halaqah-halaqah*. Mereka secara individual berinteraksi dengan masyarakat dengan menginjeksi ide-ide atau pemikiran HT. Siapa pun yang menerima ide dan pemikiran HT,

---

[69] Iskandar, *Materi Dasar Islam*, hlm. 162.

[70] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2010), hlm. 36.

mereka akan dihimpun secara intensif di *halaqah-halaqah* hingga mereka menyatu dengan ide-ide dan hukum-hukum HT serta mempunyai pola pikir yang Islami.[71] Bahkan mereka akan mewajibkan dirinya sendiri untuk bergabung dengan HT,[72] sebagaimana pengakuan salah seorang pengikut HTI:

> Saya telah banyak terlibat dalam beragam organisasi Islam pada masa lalu. Akan tetapi, saya selalu tidak puas. Mereka menyebut dirinya Islami, akan tetapi dalam banyak hal mereka tidak Islami secara keseluruhan... Keislaman mereka hanya simbolik saja atau hanya pada aspek tertentu dari Islam. Saya menginginkan Islam menjadi pusat dalam kehidupan saya. Ketika saya bertemu dengan Hizbut Tahrir, inilah yang benar-benar saya inginkan. Segala sesuatunya disandarkan dan didasarkan pada Islam—sebagai keseluruhan sistem berpikir dan bertindak yang didasarkan keseluruhannya pada ajaran Tuhan. Ini menjawab seluruh apa yang saya inginkan yang diambil dari Islam, tanpa perlu mengambil dari luar Islam... Hizbut Tahrir telah memberi saya konfidensi dan kepastian di dalam keislaman saya.[73]

Selain memiliki pola berpikir yang Islami, mereka juga mempunyai jiwa dan emosi yang Islami. Mereka akan mengikuti ke manapun Islam melangkah, rela terhadap apa yang ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya, dan menolak segala hal yang membuat Allah dan Rasul-Nya murka.[74]

Hizb al-Tahrîr mengklaim tahap pertama ini sebagai metode Nabi, yang mengacu pada penjelasan Abû Ja'far al-Thabarî, setelah Nabi menerima wahyu:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ

> Hai orang yang berkemul (berselimut). Bangunlah, lalu berilah peringatan! Dan Tuhanmu agungkanlah (QS. 74:1-3).

[71] Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizbut-Tahrir,* hlm. 33.

[72] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr,* hlm. 37.

[73] Dikutip dari Greg Fealy, "Hizbut Tahrir in Indonesia: Seeking a 'Total' Islamic Identity," *Makalah* dalam konferensi Islam, Xenophobia, and Pluralism.

[74] Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizbut-Tahrir,* hlm. 33.

Setelah menerima wahyu, Nabi mengajak orang-orang Quraisy untuk masuk Islam, bukan dengan cara menantang, melainkan dengan cara damai.[75] Pada tahap pertama ini, Nabi menyampaikannya secara perorangan mengenai perintah Allah, memperlihatkan perhatian yang besar terhadap individu-individu yang dibina, bertemu dengan mereka secara berkala di tempat tertentu, dan melaksanakan ibadah secara sembunyi-sembunyi, hingga pada akhirnya tersiar kabar perihal dakwah Nabi.[76]

Demikian juga langkah HT, yang hanya fokus pada pembinaan *thaqafah* saja. HT lebih memperhatikan terbentuknya kerangka-kerangka gerakan, memperbanyak dan membina anggota secara berkelompok dalam *halaqah-halaqah* dengan *thaqafah* yang telah diadopsi HT hingga berhasil membentuk formulasi struktur partai yang terdiri dari orang-orang yang telah menyatu dengan Islam serta dapat berinteraksi dan mengembangkannya di tengah-tengah umat.[77]

Pembinaan *thaqafah* dengan cara *halaqah* ini diikuti oleh sejumlah *shabâb* dengan model sistem sel yang beranak pinak. Model inilah yang kemudian disebut oleh Baran mirip metode Marxisme-Leninisme.

Baran menjelaskan, HT telah meminjam metodologi filosofisnya secara langsung dari Marxisme-Leninisme. Al-Nabhani meniru prinsip-prinsip organisasi Marxisme-Leninisme, baik strategi maupun taktik, yang dikawinkan dengan *Islamist ideology*. Ini adalah *totalitarian organization* yang tidak menoleransi perbedaan. Oleh sebab itu, jika anggota HT menyimpang dari filosofi partai, mereka harus meninggalkan keanggotaannya. Sebagaimana dalam Bolsheviks, fungsi-fungsi HT ada dalam sel sistem rahasia.

---

[75] Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah,* hlm. 118-119.

[76] Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyîr* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2009), hlm. 41.

[77] Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizbut-Tahrir,* hlm. 33-34.

Ini adalah wujud dari *well-organized and well-controlled party*, yang akan menjadikan efektif untuk meraih anggota dan simpatisan. Tiga sampai tujuh orang di dalam sel yang mempunyai seorang pemimpin. Pemimpin sel ini juga mempunyai pemimpin, yang selanjutnya akan membentuk mata rantai.[78]

2. Penyebaran Ideologi

Tahap ini merupakan kelanjutan dari tahap yang pertama, yang dimulai sejak turunnya ayat Al-Qur'an yang memerintahkan Nabi untuk melakukan dakwah secara terang-terangan.[79]

فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ

Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik.

Pada tahap interaksi dengan masyarakat, terdapat aktivitas-aktivitas yang harus dijalani. Aktivitas pertama adalah melakukan pengaderan terkonsentrasi. Tujuannya untuk menumbuhkan kerangka gerak HT, memperbanyak anggota, dan menciptakan kepribadian Islam di dalam diri individu yang tangguh sebagai modal untuk memasuki perjuangan pemikiran.[80]

---

[78] Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 24. Penulis tidak mengafirmasi secara total pendapat Baran, karena hal ini akan menggiring pada miskonsepsi dan salah paham yang menurut Masdar Hilmy dapat menggiring pada *fatal theoretical oversimplication and reductionism*. Masdar Hilmy mencontohkan kefatalan ini pada kasus ketika menyamakan antara Islamis dan teroris. Masdar Hilmy, "Manufacturing The "Ontological Enemy," hlm. 342.

[79] Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun,* hlm. 122.

[80] Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr,* hlm. 43.

Pengalaman penulis ketika masih menjadi anggota HT, tahap ini menjadi sentral atau kawah candradimuka penggodokan kader sehingga bisa menjadi militan, penuh semangat, dan pantang menyerah. Dalam pembinaan ini akan ditanamkan doktrin bahwa mengkaji Islam bukan sekadar *ta'lîm* atau belajar semata, atau menurut istilah mereka bukan sebagai lahan *jawlah fikriyyah* (*intellectual exercise*),

Bagi orang-orang yang tertarik dengan HT, akan ada ruang kajian bagi mereka. Mereka ini dianggap sebagai *halaqah 'âmm* (peserta *halaqah* yang masih awal atau umum). Selanjutnya, setelah beberapa bulan atau sesuai pengamatan *mushrif*, status mereka akan dinaikkan sebagai *dârisîn* (peserta *halaqah* yang intensif).[81] Lalu, *dârisîn* yang masa pembinaannya dalam jangka waktu tertentu (biasanya sekitar 3 tahun) dinilai telah layak, baik dari aspek *thaqafah* HT (terutama apabila sudah tamat *halaqah* tiga kitab: *Nizhâm al-Islâm, Mafâhîm Hizb al-Tahrîr*, dan *Al-takattul al-hizbî*), maupun loyalitas dan kedisiplinan, maka mereka akan ditawari atau menawarkan diri untuk menjadi *hizbiyyin* (pengalaman penulis sendiri adalah ditawarkan). Jika siap menjadi *hizbiyyin*, maka seorang kader akan disumpah (*qasam*), bukan dibaiat sebagaimana penilaian para pengamat—karena makna *baiat* bagi gerakan ini khusus ditujukan kepada khalifah—agar setia pada HT. Muatan *qasam* inilah yang akan menjadikan kader menjadi militan dan teguh dalam mempertahankan dan memperjuangkan pemikiran HT. Dalam *nashrah*[82] yang dikeluarkan oleh HT, eksistensi *qasam* itu wajib untuk menjaga soliditas jamaah.[83]

---

melainkan belajar Islam adalah untuk diamalkan dalam praktik kehidupan sehari-sehari.

[81] *Halaqah 'Âmm* ini adalah pengalaman peneliti di Surabaya. Bisa jadi *halaqah 'âmm* sama dengan *dârisîn*. Hal yang pasti, dalam salah satu *nashrah* dijelaskan yang dimaksud dengan shabab hizb terdiri dari dari *hizbiyyin*, *dârisîn*, *muayyidîn* (orang yang asyik menyelami ide-ide hizb) *anshâr* (individu atau kelompok yang mempunyai kekuatan).

[82] *Nashrah* adalah berita atau selebaran tentang pemikiran atau sikap HT terhadap suatu kejadian yang diedarkan pada masyarakat muslim. Jadi, *nashrah* adalah wujud pemikiran yang dipegang HT, di samping buku-buku lain yang menjadi pedoman mereka. Fathî Yakan, *Mushkilah al-Da'wah wa al-Dâ'iyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1996), hlm. 222. *Nashrah* ini sejenis buletin yang disebarkan oleh anggota HT di Indonesia. Sebelum reformasi, anggota HT mempunyai banyak nama buletin seperti *Al-Ihtikam* yang terbit di Surabaya atau *Al-Islam* di Jakarta. Hanya saja pada waktu itu penerbitnya tidak langsung atas nama anggota HT; biasanya mengatasnamakan suatu kelompok studi. Setelah reformasi, HTI hanya mempunyai satu buletin resmi, yaitu *Al-Islam* dengan penerbit langsung menyebut

Qasam mampu mendorong anggota untuk loyal pada HT karena muatannya untuk pasrah pada gerakan ini dan ajaran yang telah di-*tabanni* atau diadopsi oleh HT. *Qasam* ini juga yang akan menahan seseorang untuk keluar dari HT karena dalam salah satu tulisannya dijelaskan bahwa seseorang yang menarik diri dari jama'ah, setelah melakukan *qasam*, hukumnya haram sekalipun telah membayar denda atau *kaffârat*, apabila keluarnya dari jama'ah tersebut mengakibatkan ditinggalkannya perbuatan wajib.[84] Hukuman haram tujuan utamanya diarahkan kepada para *hizbiyyîn* agar tidak keluar dari HT. Adapun redaksi *qasam,* seingat penulis, karena penulis tidak menjumpai kitab-kitab yang memuatnya, adalah:

أقسم بالله أن أكون حارسا أمينا للإ سلام, متبنيا أراء حزب التحرير هذا وأفكاره ودستوره قولا وعملا, واثقا بقيادته, منفذا قرارته وان خالفت رأيي, باذلا جهدي في سبيل تحقيق غايته, ما دمت عضوا فيه

Saya bersumpah atas nama Allah untuk menjadi penjaga dan pengaman Islam, selalu men-*tabanni*[85] pendapat Hizb al-Tahrîr,

---

nama Syabab Hizb al-Tahrîr, yang kemudian berganti Hizb al-Tahrîr Indonesia. Selain *nashrah* dan buletin, anggota HT juga membuat majalah *al-Wa'yu* yang diterbitkan atas nama Pemuda-Mahasiswa Muslim di Lebanon. Majalah *al-Wa'yu* sekarang telah terbit dalam bahasa Indonesia dengan penerbit atas nama Hizb al-Tahrîr Indonesia.

[83] *Nashrah* Hizb al-Tahrîr tentang "*Al-Qasam*" dikeluarkan pada 28 Rabî' al-akhîr 1419 H.

[84] *Nashrah* "Seputar Tanya Jawab tentang hukum sumpah dan melepaskan diri dari sumpah dan menarik diri dari keanggotaan gerakan," 9 Januari 1994.

[85] Gerakan ini men-*tabanni* beberapa buku dan karya pemikiran lain yang menjadi rujukan wajib. Meskipun demikian, HT tidak akan melakukan *tabanni* dalam masalah akidah kecuali jika dalam aktivitasnya memerlukan hal tersebut. HT juga tidak mengadopsi hal-hal terkait dengan masalah ibadah kecuali terhadap hal yang yang menjadi keharusan dalam penyebaran pemikiran-pemikirannya, seperti

> pemikirannya maupun undang-undangnya secara ucapan dan perbuatan, selalu loyal terhadap kepemimpinannya, selalu melaksanakan keputusan-keputusannya walaupun bertentangan dengan pendapat saya, mengerahkan segenap daya upaya dalam usaha mencapai tujuannya, selama saya menjadi anggotanya.

Qasam yang sangat mengikat anggota HT masih ditambah dan diperkuat dengan keharusan taat kepada *amir* atau pemimpin HT. Dalam salah satu *nashrah* dijelaskan kewajiban menaati *amir* dan keharaman mengkhianati dan melanggar janji kepadanya. Dalam *nashrah* ini ditandaskan ancaman-ancaman para pengkhianat *amir* kelak di akhirat.

Model pengikatan yang kuat ini masih disertai pula dengan kajian kitab-kitab yang mendorong semangat dakwah mereka. Misalnya, dalam kitab *Al-Takattul al-Hizbî*, al-Nabhânî begitu piawai menginjeksi pikiran dan perasaan para kader agar terbuka mata mereka terhadap kesalahan-kesalahan organisasi Islam dalam membangkitkan umat, juga membongkar sesat pikir umat, dan selanjutnya ditanamkan kemantapan dan keyakinan pada *kutlah* yang bernama HT.[86]

Tidak berhenti sampai di situ, HT memberi ajaran yang bisa menjadi pelipur lara dan peneduh jiwa bagi kader-kader yang sedang gundah gulana, tertekan, atau bahkan stres, seperti tentang perjuangan para nabi yang gigih, sebagai pelajaran bagi kader. Demikian pula dimantapkan agar ikhlas dan sabar, serta tidak cinta dunia dalam berdakwah, tetapi cinta kepada Allah. Tidak ketinggalan pula ditunjukkan hadits-hadits yang mengindikasikan adanya *thâifah zhâhirah* yang selalu muncul di setiap zaman, berani menyuarakan kebenaran, dan kebenaran selalu bersama-

---

hukum *jihâd*. HT hanya melakukan adopsi terhadap sistem pemerintahan, namun tidak mengadopsi dalam masalah *mu'âmalat* dan *uqûbat*. Lihat Nashrah "Apakah Hizbut Tahrir Mujtahid atau Muqallid?.

[86] Al-Nabhânî, *Al-Takattul al-Hizbî* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, 2001).

nya, bukan bersama yang lain. *Thâifah zhâhirah* tersebut tidak lain adalah HT.[87]

Akhirnya, pembinaan tersebut menjadikan kader teguh dan loyal terhadap HT. Keteguhan ini bisa dicontohkan, misalnya, ketika sekelompok orang yang menunjukkan ketidaksukaannya terhadap kelompok fundamentalis, termasuk HT, karena dianggap ideologi impor Timur Tengah yang ekstrem, juga HT dianggap suka menyerobot masjid, seperti yang dinyatakan dalam buku *Ilusi Negara Islam*. Serangan-serangan terhadap HT seperti oleh buku *Ilusi Negara Islam* tidak menjadikan semangat kelompok ini kendur, justru semakin teguh.

Ketika salah seorang *hizbiyyîn* menerima kabar dari penulis tentang isu yang berkembang seperti di atas, dia menjawabnya sebagai kabar yang sudah biasa. Ketika dirinya ikut tahlil di rumah tetangga, seorang pengurus ranting NU memperingatkan bahaya HT yang suka menyerobot masjid. Menurut sang *hizbiyyîn,* model seperti itu justru menjadi promosi gratis untuk mengenalkan dan menyebarkan HT hingga ke kalangan masyarakat bawah. Lebih mengejutkan lagi, ketika penulis bertemu dengan anggota kelompok ini di kantor HTI di Surabaya, penulis mencoba menjajaki dengan pernyataan sedikit menggoda, bahwa di salah satu koran nasional baru-baru ini polisi menangkap para teroris yang bertujuan mendirikan negara Islam. Lalu penulis sampaikan bahwa Anda sebentar lagi akan ditangkap karena berupaya mendirikan *khilâfah*. Jawabannya sangat ringan tapi bertenaga: *Amien*. Pilihan diksi "amien" ini—menurut pengakuannya—terhadap penangkapan karena masalah *khilâfah*, secara tidak langsung membantu menyebarkan gagasan *khilâfah*. Dan jika penangkapan

[87] Mahmûd 'Abd al-Lathîf 'Uwaydhah, *Haml al-Da'wah al-Islâmiyyah, Wâjibât wa Shifât* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 53, 77, 92, 100. Hizb al-Tahrîr, *Min Muqawwamât al-nafsiyyah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah), hlm. 22, 53, 188.

itu benar adanya, berarti aparat telah berbuat makar, yang akan dibalas oleh Allah dengan makar yang lebih dahsyat.[88]

Demikian pula serangan majalah *Al-Kautsar* (Tarekat Siddiqiyyah) yang harus menerbitkan beberapa edisi yang secara khusus mengkritik gerakan ini dengan memprovokasi pemerintah. Misalnya, majalah ini menulis bahwa gerakan ini mengarah pada kudeta yang berbungkus Islam, sehingga harus diwaspadai, bahkan kalau perlu dibasmi, karena Nabi melarang melakukan kudeta.[89] Pada edisi berikutnya, majalah ini memprovokasi pemerintah dengan menyatakan bahwa pemerintah tidak perlu ragu mengambil sikap karena dalam pembukaan UUD 1945 alinea 4 telah jelas, bahwa Indonesia berdasarkan pancasila, dan ini sudah tidak bisa ditawar-tawar lagi.[90] Namun, serangan ini ditanggapi dengan mengirim surat somasi kepada redaksi *Al-Kautsar* dan mengajak untuk melakukan dialog.[91]

Contoh di bawah ini menunjukkan loyalitas mereka terhadap HT. Setiap bulan, *hizbiyyîn* maupun *dârisîn* menyumbang iuran sebesar Rp15.000, kewajiban membeli buletin *Al-Islam* setiap Jumat seharga (saat penelitian ini dilakukan) Rp.250, per lembar, dan tabloid dan majalah *Al-Wa'ie*. Mereka setia membeli meskipun tidak sedikit dari mereka yang masih pelajar (SMA), dengan uang yang tentunya berasal dari pemberian orang tua, dan kebanyakan para kadernya berasal dari kalangan *dhu'afa*. Menariknya, untuk daerah Jombang yang memiliki tidak lebih dari seratus kader pada 2010, mampu mencetak buletin *Al-Islam* setiap minggu sebanyak lima rem dan terjual habis. Bahkan, hasil penjualan dan iuran

[88] Hasil dari diskusi dengan Jundullah pada 28 September 2010 di Surabaya.

[89] Cevin Nashor, "Membongkar Kedok HTI ," dalam *Al-Kautsar* , edisi 42 (Januari, 2010), hlm. 22.

[90] Al-Halaj Muhyiddin, "Pemerintah dalam Menyikapi Gerakan Khilafah," dalam *Al-Kautsar* , edisi 43 (Maret, 2010), hlm. 15.

[91] Wawancara penulis dengan *hizbiyyîn* (Abu Ahmad) pada Maret 2010 di Jombang.

disetorkan ke pusat (DPP HTI)[92] tanpa meminta laporan pertanggungjawaban keuangan dari DPP HTI.

Contoh di atas adalah salah satu model pendanaan HTI. Oleh karena itu, beredarnya isu sokongan dana dari donatur atau institusi negara, penulis masih meragukan. Soal penyandang dana ini, Zeyno Baran melansir:

> Meskipun luasnya jaringan HT, namun sedikit diketahui bagaimana partai ini mendanai kegiatannya. Para pakar dan anggota dari komunitas intelijen internasional berspekulasi bahwa HT didanai para pendukung dari Iran, negara-negara teluk dan Saudi Arabia; atau juga didanai Taliban sewaktu berkuasa di Afghanistan. Orang-orang Saudi dipercayai mendanai publikasi-publikasi HT, akan tetapi kelihatannya mereka berhenti sejak peristiwa 9/11. Pada akhir 1950-an, ada rumor bahwa HT didanai oleh CIA.[93]

Satu hal lagi, proses pembinaan atau pengaderan dilakukan secara ketat dan disiplin. Ini dapat dideteksi ketika penulis pada 1998 menyatakan keluar dari gerakan ini. Reaksi yang muncul ketika itu adalah larangan kepada semua *shabâb* atau aktivis untuk berinteraksi dan berkomunikasi dengan penulis, karena dikhawatirkan penulis akan memengaruhi mereka. Memang ketika penulis keluar, tidak sedikit aktivis yang sudah berstatus *hizbiyyîn* dalam waktu tidak lama keluar juga dari gerakan ini; suatu eksodus yang di luar kebiasaan, yang jarang terjadi di Indonesia hingga saat ini. Bandingkan misalnya dengan saat dikeluarkannya (bukan keluar) M. Khaththat (mantan DPP HTI yang sudah sangat populer) dari HTI yang hanya diikuti oleh dua anggota *halaqah,* yang juga ikut dikeluarkan secara *tâmm* (tidak bisa kembali lagi ke HTI), seperti yang disampaikan oleh Fakhrul 'Ulum kepada penulis.[94]

---

[92] Wawancara dengan *Hizbiyyîn* (Muhajir) pada tanggal 3 Agustus 2009 di Jombang.

[93] Baran, *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency,* hlm. 32.

[94] Wawancara dengan *hizbiyyîn* (Muhammad Wildan Jundullah/Fakhrul Ulum), *mas'ûl* (penanggung jawab) untuk DPD HTI Trenggalek tanggal 10 November

Entah kebetulan atau tidak, pada 1998 bersamaan dengan keluarnya penulis, DPP HTI mengeluarkan *ta'mîm* (surat edaran, 8 Maret 1998), yang isinya melarang para *shabâb* yang berasal dari satu daerah untuk berkomunikasi dan berhubungan dengan *shabâb* dari daerah lain. Benar, setelah itu penulis mengalami kesulitan untuk berkomunikasi dengan mereka, yang terkesan menghindar.

Masalah kedisiplinan dapat diketahui dari aturan *halaqah*. Dalam aturan ini dijelaskan, mempelajari kitab harus tamat dan membekas, bukan sekadar *transfer of knowledge*, dan *halaqah* harus berlangsung selama dua jam, tidak boleh kurang atau lebih, serta peserta harus segera berpisah bila selesai *halaqah*. Suasana *halaqah* harus serius, tidak boleh ada makanan dan minuman, *mushrif halaqah* harus mengetahui detail identitas dan tempat tinggal serta pekerjaan para binaannya. Demikian pula orang yang dicurigai tidak diizinkan turut serta dalam *halaqah*. Dan bagi orang yang dicurigai itu, akan ditentukan *halaqah* khusus. Proses *halaqah* yang disiplin ini menjadikan mereka akan terseleksi secara alami, siapa saja yang mampu bertahan. Memang demikianlah, faktor kedisiplinan sangat ditanamkan sejak awal keanggotaan.

Selain kedisplinan, metode pembinaannya berjalan lambat. Ini mengacu pada pengalaman penulis sendiri ketika terlibat dalam gerakan ini, yang juga diakui oleh jubir HTI, M. Ismail Yusanto:

> Dakwah model Hizb al-Tahrîr memang lambat di awal. Untuk menjadikan matang, satu *halaqah* yang biasanya diikuti kurang lebih lima orang, misalnya, diperlukan waktu bertahun-tahun. Mengapa waktu yang diperlukan begitu panjang? Karena kitab atau buku pembinaan yang harus dikaji cukup banyak... Alhasil, waktu yang diperlukan juga semakin panjang sehingga pertumbuhan jumlah kader

---

2009 di Surabaya. Dua anggota halaqah dari kelompok M. Khaththath ikut keluar adalah Munarman dan Luthfi Hakim. Wawancara penulis dengan anggota HTI, Muhajir dkk., di Jombang tanggal 26 September 2011.

> yang dihasilkan juga menjadi sangat lambat. Percaya atau tidak, sepuluh tahun pertama dakwah HTI di Indonesia hanya menghasilkan tujuh belas kader.[95]

Selain pengaderan terkonsentrasi, tahap selanjutnya adalah pembinaan secara kolektif kepada masyarakat luas. Pembinaan ini dilakukan dengan menyebarkan pemikiran dan hukum Islam yang telah ditetapkan oleh HTI, baik dari kitab, leaflet, maupun *nashrah*. Tempat-tempat pembinaan ini bisa di masjid, konferensi, kampus, atau tempat-tempat perkumpulan. Tujuannya adalah untuk menciptakan kesadaran umum yang dengannya HTI mampu memimpin rakyat dalam usahanya menegakkan *khilâfah* Islam dan hukum Allah.[96]

Interaksi dengan umat guna memperoleh dukungan bahkan menjaring anggota, seluruh sumber daya yang dimiliki gerakan ini dikeluarkan. Misalnya, pengalaman istri penulis yang sedang menyusun disertasi tentang Fiqh Perempuan Hizb al-Tahrîr. Karena membutuhkan data lewat wawancara dengan aktivis perempuan HTI Jombang, istri penulis menghubungi ketua DPD HTI Jombang. Selanjutnya, aktivis perempuan tadi bersedia hadir ke rumah dan bertemu dengan istri untuk berdiskusi. Mereka tidak lupa membawa buletin, tabloid, buku, hingga video-video yang berisi aktivitas HTI dan mengundang istri penulis untuk mengikuti kegiatan mereka. Menariknya, sang aktivis tanpa putus asa melakukan kontak terus-menerus dengan istri penulis, dan berkali-kali datang ke rumah membawa bayinya naik sepeda motor.

Dalam tahap interaksi dengan umat ini, HT juga melakukan aktivitas yang disebut dengan proyek merobohkan dan memotong pemikiran, atau *counter hegemoni* dalam istilah Gramsci. Proyek

---

[95] Ismail Yusanto, "Dakwah HTI: Pelan tapi Pasti", dalam *Al-Wa'ie*, No. 109, Th. X (September, 2009), hlm. 40-41.

[96] Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyîr* (2009), hlm. 43.

ini berusaha meng-*counter* ide-ide borjuis dalam segala aspek kehidupan. Jelasnya, mereka berusaha mengungkap pemikiran yang bathil dalam berbagai tataran, seperti akidah yang salah, aturan yang kufur, ideologi dan pemikiran yang sesat, kemudian membuka kedok kepalsuan dan kontradiksinya dengan Islam, yang tujuannya adalah membebaskan umat. Ideologi dan pemikiran yang ditolak HT, antara lain, adalah kapitalisme, sekularisme, demokrasi, sosialisme, dan nasionalisme.

Selain perang pemikiran, HT juga melakukan perjuangan politik, seperti melawan negara-negara penjajah serta mengungkap strategi dan membongkar persekongkolannya untuk membebaskan umat. Perjuangan politik ini ditujukan kepada umat di negara-negara Arab dan negara-negara berpenduduk muslim agar terbebas dari penindasan dan aturan-aturan rezim yang bertentangan dengan Islam. Jadi, fokus perjuangan politik HT adalah serangan terhadap seluruh bentuk interaksi antara penguasa dan umat Islam yang terkait dengan kemaslahatan umat.

Aktivitas lainnya pada tahap kedua ini adalah memilih dan menetapkan kemaslahatan umat, melayani dan mengatur seluruh urusan umat sesuai dengan hukum syara'.[97] Langkah langkah tersebut dilakukan dengan keras dan tegas, menentang kekufuran dan adat yang sesat, sebagaimana Nabi juga telah melakukan hal yang demikian.[98]

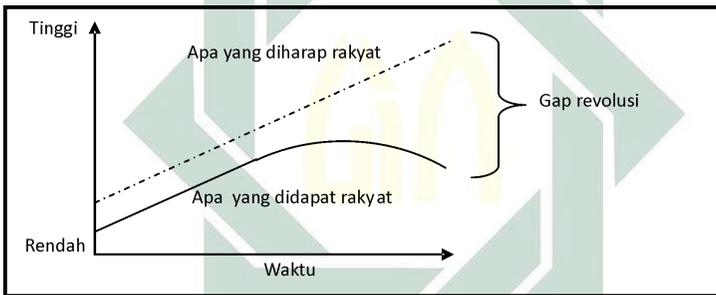
HT tidak hanya mengkritik sistem semata, tetapi juga mengungkapkannya ke publik soal jati diri seorang pemimpin, presiden,

---

[97] Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizbut-Tahrir,* hlm. 35.

[98] Dalil ayat yang mereka ajukan adalah: "Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik." (QS. al-Hijr: 94). Nabi dalam tahap ini menyeru kaum Quraisy secara terbuka di bukit Shafâ dan mengatakan bahwa ia adalah utusan Allah. Nabi menentang Quraisy, Tuhan mereka, keyakinannya, dan pemikirannya yang palsu. Lihat *ibid.*, hlm. 35.

raja, dan tokoh masyarakat yang menghalangi dakwah mereka. Hal ini bertujuan agar masyarakat tahu siapa mereka, perbuatan makar mereka, serta perbuatan kejam yang mereka lakukan. Tujuannya adalah untuk menyadarkan umat dan kemudian bangkit untuk melakukan revolusi seperti yang diinginkan oleh HT.[99]

Tampaknya, HT sangat menyadari pentingnya teori spontanitas Rosa Luxemburg.[100] HT paham benar teori revolusi yang berupa penciptaan *gap* (jurang pemisah) antara harapan dan realitas untuk mempercepat revolusi. Dalam teori revolusi dijelaskan bahwa semakin jauh harapan rakyat atas kenyataan yang ada, maka waktu terjadinya revolusi semakin dekat. Di bawah ini adalah kurva teori revolusi.[101]

Gambar 4.
Kurva Teori Revolusi

[99] Anonim, *Khilafah adalah Solusi*, terj. Abu Faiz (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 45.

[100] Luxemburg menjelaskan bahwa untuk mengadakan revolusi, cukuplah rakyat banyak diberi rasa dan keyakinan bahwa keadaan sudah sedemikian buruk. Dengan begitu, secara spontan rakyat akan bangkit. Al-Chaidar, *Pemilu 1999 Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam versus Partai-Partai Sekuler* (Jakarta: Darul Falah, 1419), hlm. 201.

[101] Rod Hague & Martin Harrop, *Comparative Government and Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), hlm. 138.

Mereka mengkritik dan menentang penguasa dengan cara yang tegas, jelas, tidak basa-basi dan pura-pura, dan tidak cari muka. Dalam bahasa yang tajam, HT menjelaskan:[102]

> Hizb al-Tahrîr tidak melakukan kompromi dan bermanis muka dengan para penguasa, serta tidak menampakkan loyalitas pada mereka, baik terhadap undang-undang maupun konstitusi, dengan alasan akan membantu dakwah. Karena memang hukum syara' tidak membolehkan menggunakan sarana haram untuk melakukan kewajiban. Justru Hizb al-Tahrîr akan melakukan koreksi dan mengkritik mereka dengan ucapan yang tegas. Hizb al-Tahrîr menganggap sistem yang mereka terapkan adalah sistem kufur, dan wajib dihilangkan, selanjutnya diganti dengan sistem Islam. Hizb al-Tahrîr juga menganggap para penguasa telah zalim dan fasiq karena telah menerapkan sistem kufur, juga Hizb al-Tahrîr menganggap orang yang mengingkari kelayakan hukum-hukum Islam sebagai kafir.

Hanya saja, menurut pengakuan mereka, resistensi itu dilakukan sebatas aktivitas politik yang tidak akan melampaui hingga menggunakan sarana-sarana fisik, cara kekerasan, dan senjata.[103]

---

[102]Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr* (2009), hlm. 38.

[103]Tuduhan bahwa gerakan ini adalah pelaku kekerasan dan berafiliasi dengan gerakan-gerakan pro-kekerasan, seperti diyakini kalangan peneliti/pengamat masih dipertanyakan. Kutipan dari Greg Fealy tentang tuduhan tersebut mungkin penting diperhatikan: "Hizbut Tahrir di tingkat internasional dan tingkat yang lebih rendah seperti di Indonesia telah dituduh memiliki kecenderungan kekerasan, subversif, dan bahkan teroris." Zeyno Baran menggambarkan HT sebagai 'ban berjalan (*conveyor belt*) untuk teroris' dan 'Islam Bolshevik'. Dia menyerukan pelarangan HT dan penghalangan penyebaran literaturnya (Baran, 2005). *The Heritage Foundation's Ariel Cohen* menyebut HT sebagai organisasi 'totaliter' yang berbagi tujuan dengan al-Qaeda dan gerakan jihad global. Dia mengkhususkan Indonesia sebagai salah satu negara yang terancam langsung HT: 'Anti-Amerikanisme, ekstremisme, dan memberitakan kekerasan untuk menggulingkan rezim yang ada membuat HT tersangka utama dalam gelombang yang akan datang atas aksi politik kekerasan di Asia Tengah dan di negara-negara muslim lain dengan rezim yang relatif lemah, seperti Pakistan dan Indonesia (Cohen 2003: 5). Dua penulis konservatif AS, Ehrenfeld dan Lappen, melabeli HT sebagai sebuah organisasi teroris 'dalam cetakan al-Qaeda' dan meminta pemerintah AS untuk melarang partai ini serta membekukan aset-asetnya (Ehrenfeld dan Lappen 2005). Penulis terorisme yang berbasis di Singapura, Rohan Gunaratna, merujuk pada 'link' antara teroris Asia Tenggara seperti Jamaah Islamiyah Hambali dan kelompok

Sepintas pengakuan ini sejalan dengan Gramsci, bahwa revolusi tidak harus berarti konfrontasi langsung, tetapi lebih merupakan manuver intelektual (*intellectual manouvre*).[104] Pengarusutamaan perang pemikiran inilah yang membuat Zeyno Baran menyamakan HT dengan Bolshevik:

> HT juga sangat mirip dengan Bolsheviks. Yang sama-sama mempunyai *utopian ultimate goal* (*communism vs Caliphate*) dan sama-sama tidak menyukai *liberal democracy* dan sama-ama berupaya menegakkan *mythical just society*. Ide rekonstruksi *Caliphate* dapat disamakan dengan slogan Bolshevik, "*Workers of the world, unite*!" Lenin memercayai bahwa untuk memulai revolusi global, mereka pertama kali dan paling penting dibutuhkan mempersenjatai rakyat dengan ide-ide. Seperti Bolsheviks, HT berupaya mengubah kesadaran masyarakat dengan cara propaganda dan menggunakan taktik yang sama seperti menyebarkan selebaran-selebaran sebagai alat propaganda.[105]

Perjuangan nirkekerasan ini diakui oleh mereka dengan meniru cara Nabi ketika di Makah yang tidak menggunakan kekuatan fisik/senjata hingga hijrah ke Madinah.[106] Ini adalah salah satu kecanggihan strategi mereka dalam mengembangkan ide-ide dan pemikirannya di dunia modern. Dengan cara ini pula, Barat tidak berhak melarang gerakan ini untuk menyebarkan ideologinya di negara-negara lain. Akibatnya, Barat termakan oleh ide mereka

---

Hizbut Tahrir (Gunaratna, 2004: 124-5). Penulis lain mengatakan, bagaimanapun, meragukan klaim ini, menunjukkan bahwa individu anggota HT (biasanya disebut sebagai *hizbiyyin*) atau kelompok-kelompok kecil dalam organisasi telah terlibat dalam tindak kekerasan dan subversif, ada indikasi persetujuan HT pusat, atau lebih luas dukungan *hizbiyyin* untuk perilaku ekstremis (Mayer 2004: 23; ICG 2003; Swick 2005). Tentu saja dalam kasus Indonesia, tidak ada penuduh HT yang telah membuktikan untuk mendukung klaim mereka." Lihat Greg Fealy, "Hizbut-Tahrir in Indonesia: Seeking a 'Total' Islamic Identity". *Makalah* pada 'Islam, Xenophobia and Pluralism' Conference.

[104]Vincent, *Theories of the State,* hlm. 170.

[105]Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 24.

[106]Lihat Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr* (2009), hlm. 46; Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), hlm. 443.

sendiri tentang kebebasan berbicara sebagai salah satu pilar HAM dan demokrasi, meskipun tidak jarang Barat inkonsisten dengan ide kebebasannya ini.

Kekerasan apa pun bentuknya jelas dilarang—kecuali dalam kondisi tertentu—sebagaimana dijelaskan dalam salah satu hadits Nabi:

وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ

> Kami tidak akan merebut perkara (kepemimpinan) dari ahlinya. Nabi bersabda, kecuali kalian melihat kekufuran yang nyata yang kalian bisa membuktikan di hadapan Allah.[107]

Namun demikian, terdapat paradoks dalam salah satu karya al-Nabhânî yang menjelaskan kewajiban memerangi penguasa yang menampakkan kekufuran secara nyata dengan menerapkan hukum kufur. Dalam kondisi demikian, wajib memerangi penguasa dengan kekuatan senjata.[108] Kekufuran yang nyata dalam pemahaman HT adalah menerapkan hukum kufur atau menggunakan hukum selain hukum Allah, atau diam atas kemurtadan yang terjadi.[109] Kalau kita cermati lebih jauh, tulisan-tulisan HT mengecam semua sistem dan bentuk pemerintahan yang ada saat ini sebagai pemerintahan kufur karena tidak menerapkan hukum Islam, dan sebaliknya menerapkan hukum sekuler yang merusak akidah Islam,[110] sehingga konsekuensinya wajib diperangi.

---

[107]Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsiyah*, hlm. 132. Hadits ini dapat ditemui dalam Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihî,* juz 9, al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir (ttp.: Dâr Thûq al-Najât, 1422 H), hlm. 147.

[108]Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 60.

[109]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 256.

[110]Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam* (T.tp..: Hizbut Tahrir Indonesia, 2009), hlm. 7.

Kembali pada masalah antikomprominya HT dengan sistem politik di dunia yang berakibat umat Islam diharamkan berafiliasi dengan sistem pemerintahan apa pun. Apa pun alasannya, berafiliasi dengan sistem republik tidak akan bisa mengubah sistem secara substantif, sebab perubahan total melalui parlemen/pemilu tidak akan pernah terjadi. Terlebih lagi Nabi tidak pernah melakukan perubahan lewat pemilu. Demikian pula kasus yang terjadi di Indonesia, anggota parlemen justru terikat dengan sekularisme dan kapitalisme beserta produk hukumnya. Pemilu di Indonesia tidak bisa diharapkan untuk melakukan perubahan mendasar.[111]

Ketika kalangan peneliti Barat menanyakan pada HTI tentang keterlibatannya dalam pemilu di Indonesia, dapat dipastikan jawabannya tidak ikut pemilu. Ismail Yusanto mengatakan bahwa HTI sampai sekarang tidak atau belum mengambil keputusan untuk mengikuti pemilu, karena pemilu sekadar *uslûb* bukan *tharîqah*.[112] Salah satu *shabâb* HTI senior menjelaskan kepada penulis bahwa pemilu itu mubah, tapi sistem di Indonesia tidak mendukung keterlibatan HTI mengikuti pemilu.

Terlebih lagi, banyak partai politik Islam di Indonesia tidak bisa berbuat apa-apa. Karena itu, sudah saatnya partai politik Islam tidak lagi terbuai dengan wacana demokrasi dan pemilu yang terbukti hanya fatamorgana. Partai politik Islam tidak seharusnya menampilkan simbol-simbol partai, jargon-jargon kosong, retorika tanpa makna yang cenderung melenakan umat.[113]

> Hizb al-Tahrîr menolak untuk berpartisipasi dalam *ruling system* pemerintahan mereka. Sebab sistem mereka adalah kufur yang hal

[111]Hizbut Tahrir Indonesia, *Partai Politik dalam Islam* (ttp.: Hizbut Tahrir Indonesia, 2008), hlm. 16-17.

[112]"Kapan HTI Ikut Pemilu?" dalam *Al-Wa'ie*, No. 92, Th. VIII (April, 2008), hlm. 43.

[113]Ardiansyah, "Kontruksi Parpol Islam Ideologis," dalam *Al-Waie,* No. 90, Th. VIII (Februari, 2008), hlm. 15.

> ini dilarang bagi umat Islam. Hizb al-Tahrîr juga tidak mau membantu mereka dalam reformasi ekonomi, pendidikan, sosial, dan moral. Sebab membantu mereka sama dengan mendukung tirani mereka dan memperpanjang sistem kufur mereka yang rusak. Hizb al-Tahrîr justru mendorong untuk mencabut sistem mereka dengan mengganti dan menerapkan kembali sistem Islam.[114]

Maka jelaslah bahwa HTI tidak bersedia membantu proses demokratisasi di Indonesia, lebih-lebih dasar negara Indonesia adalah Pancasila yang dianggap bertentangan dengan Islam.[115] Bahkan HTI akan memisahkan diri dari sistem kufur yang ada,[116] dan sebaliknya mereka berniat menjadikan HTI sebagai partai politik yang bertujuan melanjutkan kehidupan Islam dengan tegaknya *khilâfah*. Ismail Yusanto pada kesempatan lain juga menjelaskan bahwa HTI tidak tergoda untuk masuk parlemen.[117] Namun, bukankah al-Nabhânî sendiri pernah mencalonkan diri menjadi anggota parlemen lewat pemilu—tanpa disebutkan di negara mana dia ikut pemilu—meskipun kemudian dia kalah?[118] Bukankah ini nalar yang absurd untuk diterima akal sehat?

---

[114]Hizb al-Tahrîr, *The Methodology of Hizbut-Tahrir,* hlm. 31.

[115]Lihat *Nashrah* "Al-Banshâsîlâ Falsafah Kufr lâ Tattafiq ma'a al-Islâm". Kekufuran utama pancasila adalah realitas pancasila yang merupakan campuran dari berbagai agama dan *mabda'*, seperti *mabda'* kapitalis, sosialis, ditambah dengan pemikiran kesukuan dan nasionalisme. *Nashrah* ini penulis peroleh dari ikhwan-ikhwan HTI sewaktu penulis masih menjadi anggota aktif HTI. Menarik penjelasan pengikut HTI Jombang. Mereka tidak mempermasalahkan Pancasila, termasuk hormat kepada bendera. Baginya, Pancasila adalah filsafat pasif, bukan ideologi aktif. Filsafat pasif artinya Pancasila sesuai dengan siapa yang jadi presiden. Wawancara dengan Muhajir dkk., di Jombang tanggal 26 September 2011.

[116]Fathiy Syamsuddin Ramdhan An-Nawiy, "Haram Memilih Pemimpin Sekuler," dalam *Al-Wa'ie*, No. 106, Th. IX (Juni, 2009), hlm. 17. Dengan demikian adalah suatu kekeliruan jika ada yang mengatakan bahwa PKS adalah partai yang berafiliasi dengan Hizb al-Tahrîr.

[117]Yusanto, "Hizbut Tahrir Tidak Tergoda Masuk Parlemen," dalam *Al-Wa'ie*, No. 100, Th. XI (Desember, 2008), hlm. 36.

[118]"Mengenal Syaikh Taqiyuddin Al-Nabhani, Pendiri Hizbut Tahrir," dalam *Al-Wa'ie*, No. 75, TH. VII (November, 2006), hlm. 24.

Demikian pula anggota HTI diharamkan mendirikan organisasi sosial/yayasan sosial, pesantren, sekolah, koperasi, kantor tenaga kerja, balai latihan kerja. Namun, bukankah sebagian anggota HTI tahun 2000-an mendirikan lembaga pendidikan di Surabaya (SBI dan STIES) dan lembaga kursus computer?[119]

3. Mewujudkan Ideologi

Dalam usaha mewujudkan ideologinya, Hizb al-Tahrîr memperoleh kekuasaannya melalui umat dan selanjutnya mengemban *mabda'* secara revolusif dan menyeluruh kepada umat, bukan dengan cara parsial dan gradual.[120] Ajaran Islam yang terkait dengan akidah, ibadah, akhlak, muamalah, pemerintahan, ekonomi, politik, dan relasi laki-laki dan perempuan harus diterapkan secara keseluruhan. Tidak ada alasan tidak mampu untuk menerapkannya hanya karena situasi dan kondisi yang tidak memungkinkan.[121] Satu-satunya jalan untuk mewujudkan cita-cita tersebut adalah mendirikan negara *khilâfah*.[122]

Pada tahap ketiga ini, *khilâfah* harus telah terwujud di muka bumi dengan menerapkan aturan Islam secara menyeluruh. Karena itu, tahap ini bukan lagi tahap eskalasi dengan aksi-aksi protes, demonstrasi, dan aksi kolektif lainnya, sebagaimana anggapan Agus Salim.[123] Pada tahap ini, juga pada tahap-tahap sebe-

---

[119]Kemungkinan besar perubahan tersebut bukan karena *mbalelo,* melainkan adanya perubahan pemahaman dan sikap. Sebagaimana pada tahun 1990-an, gerakan ini bersikap garang terhadap orang-orang yang tidak sepaham, tapi sekarang lebih lembut. Demikian pula, dulu mereka mengharamkan demonstrasi, tapi sekarang melakukannya meskipun dengan menggunakan bahasa lain, yakni *masîrah*.

[120]Al-Nabhânî, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 52.

[121]Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 61-63.

[122]*Ibid.*, hlm. 38; al-Nabhânî, *al-Takattul al-Hizbî,* hlm. 55.

[123]Masdar Hilmy, *Islam Sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 141. Tampaknya Masdar Hilmy sudah mengoreksi pendapat di atas dalam karyanya yang lain. Hilmy menyebut fase ketiga ini merupakan kulminasi dari proses tujuan final berupa implementasi syari'at di bawah *khilâfah*. Masdar Hilmy,

lumnya, penulis tidak menemukan karya-karya HT yang mengulas masalah rentang waktu yang dibutuhkan. Hanya saja Zeyno Baran mengatakan:

> HT sebenarnya menginginkan revolusinya diraih dalam masa tiga belas tahun, sebagaimana yang dilakukan Nabi. Al-Nabhani, bagaimanapun juga menyadari kesukaran dan halangan di zaman modern menjadikan kerja dengan *timeframe* yang pendek adalah mustahil. Selanjutnya memperpanjang masanya menjadi tiga puluh tahun yang ternyata juga tidak cukup. HT berhenti memberi *timeframe*, dan mendeklarasikan, "Partai tetap kontinu bekerja dan mengharap Allah mengabulkan dan umat Islam menolong, sukses dan menang, dan pada saat itu orang beriman akan gembira." Dengan kata lain, kemenangan HT akan terjadi ketika Tuhan menentukan kesiapan umat.[124]

Proses mendapatkan kekuasaan umat haruslah dilakukan dengan jalan damai, yakni jalan yang sesuai dengan syari'at. Sejauh ini penulis tidak menjumpai teknis detailnya. Hanya saja, urutan terakhir setelah proses pembinaan intensif terhadap individu dan masyarakat, kader-kader yang semakin banyak itu akan didukung oleh *ahl al-quwwah* (polisi, militer, politisi, orang kaya), dan selanjutnya rakyat akan menuntut tegaknya *khilâfah*.[125]

Demikian juga mengenai cara dan wujud tuntutan rakyat, yang belum dijelaskan secara detail dalam dokumen mereka. Jelasnya, tuntutan rakyat melalui *people power* dalam pandangan mereka tidak dibenarkan oleh Islam, seperti proses penggulingan Shah Reza Pahlevi oleh Imam Khomeini, *people power* di Tunisia, Mesir,

---

"Manufacturing The "Ontological Enemy" Socio-Political Construction of Anti-Democracy Discourses among HTI Activits in Post-New Order Indonesia," dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 03, No. 02 (Desember, 2009), hlm. 348. Hanya saja pada halaman berikutnya kembali ia menyebut tahap ketiga sebagai fase eskalasi dalam wujud aksi protes, demonstrasi, dan aksi-aksi kolektif lain. Hilmy, "Manufacturing The "Ontological Enemy," hlm. 352.

[124]Baran, *Hizbut-Tahrir,* hlm. 23.

[125]Muktamar Muballighah Indonesia, "Meneladani Rasululah Saw. dalam menegakkan Daulah Islam," *Satukan Langkah Songsong Khilafah Islamiyah* (Jakarta: Muktamar Muballighah Indonesia, 2010), hlm. 98-99.

Libya,Yaman, dan Bahrain awal 2011, sebagai cara-cara yang tidak sah menurut hukum syari'at.[126]

Menurut mantan pemimpin HTI, *people power* mengandung tiga kesalahan. *Pertama*, metode ini tidak mengikuti metode Rasul yang berupa *thalab al-nushrah,* mencari pertolongan kepada siapapun yang mempunyai kekuatan dan bisa menolong dakwahnya. *Kedua*, metode *people power* akan menimbulkan kekacauan luar biasa yang bisa merugikan hak milik umum, negara, dan kepentingan rakyat, serta bisa memicu konflik horisontal. *Ketiga*, cara ini berbahaya, karena seperti pada kasus di Suriah, upaya yang dilakukan *Ikhwân al-Muslimîn* akhirnya menimbulkan stigmatisasi dan generalisasi pada hal-hal yang berbau Islam. Karena itu, *people power* haruslah dicegah.[127] Kesalahan lain dari *people power* adalah sifatnya yang semu karena bersumber dari tekanan dan paksaan, padahal menegakkan syari'at membutuhkan keyakinan dan pemahaman, bukan dengan paksaan.[128]

Namun, ironisnya, awal 2011 bersamaan dengan gelombang demonstrasi di Timur Tengah, kelompok massa HT melakukan *masîrah* (*longmarch*) dan menyerukan ditegakkannya *khilâfah* di Tunisia, Yaman, dan Mesir.[129] Lebih ironis lagi kisruh di Syiria sekarang ini. Justru banyak aktivis HT Syiria yang terlibat konflik bersenjata. Padahal model kekerasan menurut kitab HT adalah dilarang. Naifnya, yang banyak menyuarakan dukungan konflik di Syiria ini adalah Hafidz Abdurrahman yang melarang *people power*. Nalar HTI ini juga tampak kontradiktif dengan konsep baiat

---

[126]Hafidz Abdurrahman, "Bagaimana *People Power* Menurut Syariah Islam?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 96, Th. VIII (Agustus, 2008), hlm. 33.

[127]*Ibid.*, hlm. 33-35.

[128]Hafidz Abdurrahman, "Mengapa '*People Power*' Salah Menurut Syariah?, hlm. 48.

[129]Farid Wadjdi, "Seruan Khilafah Kian Menggema," dalam *Media Umat*, edisi 55 (Maret, 2011), hlm. 28.

HT dan konsep keabsahan mengambil alih kekuasaan oleh *ahl al-quwwah*. Padahal, menurut HT, baiat ada dua, yakni baiat pengangkatan dan baiat ketaatan. Inti baiat pengangkatan harus dilakukan dengan sukarela, tanpa paksaan, sedangkan baiat ketaatan boleh dengan paksaan. Jadi, seseorang atau sebagian orang yang tidak melakukan baiat ketaatan boleh dipaksa.

Lebih konradiktif lagi, aktivis HT lainnya melegalkan tindakan yang dilakukan oleh *ahl al-quwwah* (militer) jika mampu merebut kekuasaan dan menegakkan *khilâfah*. Sebab, tindakan militer akan melahirkan dua kemungkinan dari rakyat: setuju atau tidak setuju. Namun, setuju atau tidak, *khilâfah* yang direbut oleh *ahl al-quwwah* tetaplah sah.[130] Jika demikian halnya, mengapa *people power* diharamkan, yang jelas-jelas berasal dari kekuatan rakyat, sementara kalangan HT sendiri melakukannya?

Kontradiksi-kontradiksi di atas juga tampak dari upaya-upaya yang pernah dilakukan HT. Suha Taji Farouki mengungkap bahwa HT pernah melakukan *coup d'etat* di beberapa negara Timur Tengah, antara lain dua kali (tahun 1968 dan 1969) di Amman, di Baghdad pada 1972, di Kairo pada 1974, dan di Damaskus pada 1976, meskipun kudeta-kudeta mereka selalu gagal.[131]

Hingga saat ini (2013), gerakan HT belum berhasil menegakkan *khilâfah*, baik di wilayah Jazirah Arab maupun Asia Timur

---

[130]MR. Kurnia, "Menjawab Keraguan," dalam *Al-Wa'ie* , No. 86, Th. VIII (Oktober , 2007), hlm. 46-47.

[131]Suha Taji Farouki, "Hizb al-Tahrîr al-Islâmî," dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia*, Vol. II, hlm. 125-126. Ketika penulis masih aktif di HT, seorang *mushrif* dalam suatu *halaqah* berkisah bahwa ketika para jenderal Irak pada masa kekuasaan Saddam Hussein setuju mengambil alih kekuasaan, rencana tersebut diendus oleh Saddam Hussein. Akhirnya, banyak jenderal yang ditangkap dan Al-Nabhânî sendiri harus melarikan diri dengan menaiki truk sayuran. Tentu kudeta adalah paksaan.

dan Tenggara.[132] Untuk menutupi ketidakberhasilannya tersebut–untuk tidak mengatakan kegagalan total—dan untuk menguatkan keyakinan para pengikutnya, mereka menyebarluaskan imbauan-imbauan ataupun analisis, misalnya prediksi dari *National Intelligence Council* (NIC). Pada Desember 2004, NIC (milik CIA) melansir bahwa *khilâfah* akan berdiri setelah dunia memasuki tahun 2020. Hasil-hasil kajian ini telah dipublikasikan ke dalam laporan setebal 123 halaman yang diberi judul *Mapping the Global Future*.

Sementara itu, amir pusat HT pada 2 Maret 2009 mengimbau para pengikutnya dengan menjelaskan faktor destinasi takdir terkait dengan kemunculan *khilâfah*:

> Kadangkala para aktivis telah berjuang secara serius dan penuh kesungguhan, tetapi *taghyîr* (perubahan) yang diidam-idamkan belum terjadi. Bisa jadi *taghyîr* itu terjadi setelah jangka waktu yang panjang atau pendek. Manusia harus menghisab dirinya sendiri atas perbuatannya sebelum dia dihisab, sehingga ia bisa mengantisipasi pengabaian dan bisa serius dan bersungguh-sungguh. Ia bisa mengambil *uslûb* yang ini dan meninggalkan *uslûb* yang itu... Akan tetapi, semua itu adalah pelaksanaan terhadap hukum syara' yang dituntut oleh kewajiban berjuang untuk mewujudkan perubahan dari keburukan menjadi kebaikan dan dari kebatilan menjadi kebenaran. Sedangkan dalil itu berasal dari sirah Rasulullah Saw. dan perbuatannya. Rasulullah Saw. diutus di Makah dan berjuang di sana lebih dari sepuluh tahun. Meski demikian, perubahan tidak terjadi di sana… Tidak mungkin dinyatakan dalam hal ini bahwa Rasul Saw. telah keliru dalam perjuangannya. Atas dasar itu, upaya untuk mewujudkan perubahan dengan perjuang-

---

[132]Bagi HT, bumi/wilayah manapun layak untuk didirikan *khilâfah*. Hizb al-Tahrîr, *Al-Khilâfah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.). hlm. 18. HT mengajukan empat kriteria lebih lanjut terkait dengan kelayakan dunia muslim, yaitu 1) Penguasanya mandiri dengan tidak bergantung pada kekuatan negara kafir, 2) Keamanan negara, baik dalam negeri maupun luar negeri, tidak dikendalikan oleh negara kafir, tapi dengan kekuatan kaum muslim, 3) Dimulai dengan penerapan Islam secara sempurna, revolusioner, dan tidak gradual, 4) Khalifah yang dibaiat memenuhi syarat. Bila keempat syarat ini terpenuhi, maka *khilâfah* tegak dengan mengesampingkan jumlah orang yang membaiat dan jumlah *ahl halli wa al-'aqdi* yang terlibat. *Ibid.*, hlm. 18-19. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 59-60.

an yang baik dan sempurna, memperbagus *uslûb-uslûb* dan potensi-potensi, dan berjuang di lebih dari satu tempat....[133]

Imbauan serupa juga disampaikan oleh Hamd Fahmi Thabib:

> Hizb telah sampai di depan pintu *khilâfah* secara kuat, solid, lantang, dan menantang. Hal itu setelah Hizb berhasil melampaui berbagai rintangan dan goncangan besar. Hizb saat ini sedang menunggu izin Allah Swt., bukan dari pihak lain, untuk memasuki pintu itu dan menerima kepemimpinan mengemban amanah wahyu dari langit, persis seperti Rasul Saw. mengembannya bersama manusia-manusia terbaik di Madinah al-Munawarah. Sesungguhnya kondisi para pengemban dakwah saat ini persis seperti kondisi Khabab, Bilal, dan lainnya, ketika mereka menemui Rasul Saw. dan meminta agar Rasul berdoa memohon disegerakannya kemenangan. Maka, kami memohon kepada Allah Swt. supaya menyegerakan kemenangan dalam waktu dekat.[134]

Harapan terakhir yang sering mereka kemukakan adalah *khilâfah* merupakan *nashr Allah* (pertolongan Allah). Pertolongan Allah ini sangatlah dekat, tetapi menjadi rahasia Allah. Tidak ketinggalan pula mereka menyertakan hadits tentang *khilâfah* '*ala minhâj al-nubuwwah*.[135] Hadits pelipur lara ini sering dikutip oleh pimpinan HT demi tegaknya *khilâfah*:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثُمَّ سَكَتَ

[133]http://hizbut-tahrir.or.id/2009/11/21/soal-jawab-lamanya-perjuangan-bukan-tanda-kesalahan-amal.

[134]Hamd Fahmi Thabib, *Khilâfah Rasyidah yang Telah Dijanjikan dan Tantangan-Tantangannya*, terj. Yahya A.R (Jakarta: HTI Press, 2008), hlm. 188.

[135]Kalau HT dengan hadits ini mengharapkan munculnya khalifah yang berada di atas jalan kenabian, maka bagi Ahmadiyah, khalifah yang berada di atas jalan kenabian sudah muncul, yakni Mirza Ghulam Ahmad. Ahmad Cheema, *Khilafat*

> Akan muncul masa kenabian di antara kamu sesuai dengan kehendak-Nya keberadaannya, kemudian Allah akan mengangkat masa kenabian jika Dia berkehendak. Kemudian akan tiba era *khilâfah* atas *minhâj al-nubuwwah* yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak mengangkatnya. Kemudian muncul *al-mulk* yang lalim yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak. Kemudian akan muncul *al-mulk* yang memaksa yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak. Kemudian akan muncul era *khilâfah* atas *minhâj al-nubuwwah* kemudian Nabi diam.[136]

Setelah mengutip hadits di atas, mereka menambahkan dengan ayat surat al-Nur (ayat 55) yang berisi janji Allah kepada orang-orang beriman. Lalu mereka menjelaskan bahwa إننا في حزب التحرير نؤمن بوعدالله ونصدق بشري رسول الله (kami di Hizb al-Tahrîr mengimani janji Allah dan membenarkan kabar gembira Rasulullah).

Menariknya, hadits di atas yang bukan hadits mutawâtir, dijadikan sebagai "iming-iming" yang diyakini dan dibenarkan. Maka tidak heran apabila kita menjumpai salah satu tulisan mereka yang diberi judul *Khilâfah Pasti Berdiri* atau *Khilâfah akan Segera Tegak Kembali*.[137] Sebagai hadits yang tidak mutawâtir (hadits âhad), seharusnya tidak digunakan sebagai pedoman keyakinan, sebagaimana konsep yang mereka tulis dalam kitab-kitab mereka.

Telah Berdiri (Parung: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1995), hlm. 3-5. Bagi Ahmadiyah, Mirza Ghulam Ahmad tidak sekadar khalifah, tapi juga Imam Mahdi. Hazrat Mirza Ghulam Ahmad Imam Mahdi, *Perlunya Seorang Imam Zaman*, terj. Ahmad Anwar dkk. (Bogor: Yayasan Wisma Damai, 1992), hlm. 45.

[136]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 7. Redaksi hadits tersebut ada dalam karya Abû 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilâl bin Asad al-Shaybânî, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal,* juz 30, Muhaqqiq Shu'ayb al-Naûth (T.tp.: Muassasah al-Risâlah, 2001), hlm. 355.

[137]"Khilafah Pasti Berdiri," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 124; Yahya Abdurrahman, "Khilafah Akan Segera Tegak Kembali," dalam *Al-Wa'ie*, No. 64, Th. VI (Desember, 2005), hlm. 62.

Atas itu semua, kalau *khilâfah* adalah janji Allah, kenapa tidak kita tunggu saja Allah itu sebagaimana menunggu janji Allah tentang Imam Mahdi. Terlebih lagi HT mendosabesarkan orang muslim yang tidak menegakkan *khilâfah*.

G. Anasir Penghambat *Khilâfah*

Hizb al-Tahrîr menyadari bahwa menegakkan *khilâfah* adalah pekerjaan yang sangat sulit, penuh konspirasi dan fitnah.[138] Bahkan tingkat kesulitannya melebihi usaha Imam Khomeini dalam mewujudkan Revolusi Iran. Abd al-Rahmân al-Baghdâdi—penyebar pertama HT di Indonesia dan sekarang telah menjadi seorang *târikîn*, sebutan khusus bagi orang yang keluar atau dikeluarkan dari HT—menyatakan bahwa:

> Begitu pula kesulitan-kesulitan yang banyak dan senantiasa muncul dan menghalangi terwujudnya kembali kehidupan Islam (*khilâfah*). Ini semua harus dihadapi karena masalahnya "tidak" sekadar berdirinya suatu negara yang berlabel "Islam" (seperti Iran, Pakistan, Saudi Arabia, dan lain-lain). Masalah yang kita hadapi sekarang adalah berkaitan dengan tegaknya *dawlah Islâmiyyah* yang super, yaitu *dawlah khilâfah*.[139]

Menurut HT ada beberapa unsur yang menjadi anasir penghambat terwujudnya *khilâfah*, yang semuanya berasal dari faktor eksternal, lebih tepatnya berasal dari Barat. *Pertama*, merebaknya pemikiran non-Islami dan aktivitas *ghazw al-fikr* oleh musuh-musuh Islam. Ketika mengalami dekadensi pemikiran dan kelemahan bernalar, umat Islam dikuasai oleh pemikiran non-Islami yang berpangkal pada nalar yang salah dan rancu. Akhirnya, mereka terbawa pada pemikiran non-politik dan kosong dari per-

---

[138] "Permusuhan terhadap Khilafah dan Syari'ah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 87, Th. VIII (November, 2007), hlm. 3.

[139] 'Abdurrahmân al-Baghdâdî, *Dakwah Islam dan Masa Depan Umat* (Bangil: Al-Izzah, 1997), hlm. 59.

lawanan. Oleh karena itu, umat Islam harus dicerahkan dengan dakwah politik, yaitu dakwah menuju *isti'nâf al-hayât al-Islâmiyyah.* Dengan kata lain, dengan kondisi seperti ini, umat harus segera disadarkan untuk menegakkan *khilâfah*.[140]

Kedua, adanya kurikulum dan metode operasional pendidikan yang diletakkan oleh Barat, baik di sekolah maupun perguruan tinggi. Akibatnya, produk-produk pendidikan dari lembaga-lembaga tersebut mempersepsikan Islam seperti yang diharapkan oleh Barat. Parahnya lagi, para intelektual atau lulusan lembaga pendidikan tersebut akhirnya menjadi kaki tangan penjajah, baik dalam bidang hukum, undang-undang, maupun politik, sosial, dan ekonomi.[141] Mohammad Musthofa Ramadhan bahkan menilai kurikulum pendidikan di pesantren juga telah menjadi antek penjajah.[142]

Ketiga, kontinuitas kurikulum pendidikan Barat. Hal ini menjadikan mayoritas lulusannya bergerak ke arah yang berlawanan dengan Islam. Kurikulum pendidikan yang dimaksud di sini adalah kurikulum yang terkait dengan *thaqafah* yang bisa memengaruhi cara pandang seseorang terhadap realitas kehidupan, bukan kurikulum sains dan teknik.[143] *Keempat*, pengagungan terhadap ilmu-ilmu sosial, psikologi, dan pendidikan. Ilmu-ilmu tersebut digunakan sebagai solusi bagi problem kehidupan manusia. Banyak dijumpai, orang lebih mantap pada pakar psikologi, tokoh sosiologi, dan ahli pendidikan daripada Al-Qur'an dan hadits. Hal ini yang mengakibatkan terjadinya pemisahan agama dari kehidupan dan pada gilirannya menolak upaya menegakkan negara Islam.[144]

---

[140]Al-Nabhânî, *Al-Dawlat al-Islâmiyyah,* hlm. 238.

[141]*Ibid.*, hlm. 238-239.

[142]Ramadhan, *Reformasi vs Revolusi,* hlm. 47.

[143]Al-Nabhânî, *Al-Dawlat al-Islâmiyyah*, hlm. 239. Lihat juga Gus Uwik, "Berbagai Rintangan dalam Mendirikan Daulah Islam," dalam *Al-Waie,* No. 90, Th. VIII (Februari, 2008), hlm. 72.

[144]Al-Nabhânî, *Al-Dawlat al-Islâmiyyah*, hlm. 240.

Kelima, masyarakat muslim hidup di luar sistem masyarakat yang Islami sehingga mengakibatkan pola berpikirnya juga tidak Islami. Jika sistem ini tidak diubah, maka mustahil mengubah manusia, masyarakat, dan struktur negara.[145] *Keenam,* adanya disparitas yang jauh antara kaum muslim dan sistem pemerintahan Islam, terutama politik pemerintahan dan strategi pengelolaan kekayaan negara. Akibatnya, sebagian besar kaum muslim sangat lemah, bahkan tidak mampu lagi mempersepsi gambaran kehidupan Islam. Sementara itu, gambaran non-muslim atas kehidupan Islam sering kali negatif. Oleh karena itu, upaya penegakan Islam harus revolusioner sehingga memudahkan kaum muslim menyerap kehidupan yang Islami seperti pada zaman kejayaan Islam dulu.[146]

Ketujuh, adanya sistem pemerintahan di dunia Islam yang dibangun atas dasar demokrasi dan diterapkannya sistem kapitalisme sebagaimana di negara-negara Barat. Ini adalah salah satu faktor yang mempersulit penegakan *khilâfah*.[147] *Kedelapan*, kuatnya opini umum tentang nasionalisme, kesukuan, dan sosialisme serta keberadaan gerakan-gerakan politik yang dibangun atas

---

[145]*Ibid.*, hlm. 242. Abdurrahman al-Baghdadi, *Dakwah Islam dan Masa depan Ummat* (Bangil: Al-Izzah, 1997), hlm. 66-67. Abdurrahman al-Baghdadi adalah penyebar HT ke Indonesia. Penulis beberapa kali bertemu dengannya sewaktu masih sama-sama aktif di HT. Beberapa saat setelah penulis keluar dari HT, Abdurrahman al-Baghdadi dikeluarkan dari HT.

[146]Al-Nabhânî, *Al-Dawlat al-Islâmiyyah*, hlm. 243.

[147]*Ibid*. Zallûm menulis buku khusus untuk mengkritik demokrasi, yang berjudul: *Al-Dîmûqarathiyyah Nizhâm Kufr Yahrumu Akhdhuhâ aw Thathbîquhâ aw al-Da'wah ilayhâ* (*Demokrasi Sistem Kufur, Haram Mengambilnya, atau Menerapkannya, atau Menyerukannya*) (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.). Sebenarnya, penolakan terhadap demokrasi ini tidak hanya menjadi ciri HT. Dengan alasan yang berbeda, Aristoteles menyebut demokrasi sebagai model yang menyeleweng dan merosot. Lihat F. Isjwara, *Ilmu Negara* (Bandung: Binacipta, 1985), hlm. 188. Mahajan, *Political Theory* (New Delhi: S. Chand & Company Ltd, 2003), hlm. 451. Demikian juga Lenin menolak demokrasi karena dianggap sebagai sarana untuk menipu kelas pekerja.

dasar nasionalisme, sukuisme, dan sosialisme.[148] HT menilai ikatan kebangsaan (nasionalisme) itu salah, sebab ikatan ini merupakan ikatan emosional.[149]

Kedua ikatan tersebut di atas (nasionalisme dan kesukuan) adalah termasuk *'ashâbiyyah* yang bertentangan dengan hukum Islam.[150] Al-Qur'ân dan sunnah mewajibkan umat Islam memerangi nasionalisme yang keji, dan bahkan pemuja nasionalis dianggap sebagai dosa besar.[151] Akibat nasionalisme inilah umat Islam tercabik-cabik dalam batas bangsa-bangsa. Dalam perspektif historis dan normatif, umat Islam adalah satu kesatuan yang terikat oleh satu nilai. Oleh karena itu, umat Islam sedunia seharusnya berada di bawah satu kepemimpinan tunggal, yakni *khilâfah*.[152]

---

[148] Al-Nabhânî, *Al-Dawlat al-Islâmiyyah*, hlm. 244.

[149] Menurut HT, ikatan nasionalisme memiliki tiga kelemahan, yaitu: 1) Mutu ikatannya rendah, sehingga tidak mampu mengikat antarmanusia menuju kebangkitan dan kemajuan. 2) Ikatannya bersifat emosional, selalu didasarkan pada perasaan yang muncul secara spontan dari naluri mempertahankan diri, yang di dalamnya terdapat keinginan dan ambisi untuk berkuasa. Di samping itu, ikatan emosional berpeluang untuk berubah-ubah, sehingga tidak bisa dijadikan ikatan yang ajek antarmanusia. (3) Ikatannya bersifat temporal, yaitu muncul saat membela diri karena adanya ancaman. Sementara dalam keadaan stabil (normal), ikatan ini tidak muncul sehingga tidak bisa dijadikan pengikat antarmanusia. Paham kesukuan juga salah, karena: 1) Berlandaskan kabilah atau keturunan, sehingga tidak bisa dijadikan pengikat antara satu dan yang lain menuju kebangkitan dan kemajuan. 2) Ikatannya bersifat emosional, selalu didasarkan pada perasaan yang muncul secara spontan dari naluri mempertahankan diri, yang di dalamnya terdapat keinginan dan ambisi untuk berkuasa. 3) Ikatannya tidak manusiawi, sebab menimbulkan pertentangan dan perselisihan antarmanusia dalam berebut kekuasaan. Oleh karena itu, ia tidak bisa menjadi pengikat antarmanusia. Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 23.

[150] M.R. Kurnia, "'Asabiyyah sebuah Malapetaka," dalam *Al-Waie,* No. 08, Th. 1 (April, 2001), hlm. 13.

[151] Hizb al-Tahrîr, *Mîthâq al-Ummah,* hlm. 4, 13-14.

[152] Yusanto, "Kebangkitan Islam Menantang Modernisasi dan Globalisasi," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 56.

Hizb al-Tahrîr memang sangat gencar menolak nasionalisme yang dianggapnya sebagai penghalang dalam perjuangan mewujudkan *khilâfah*.[153] Salah seorang pengikut HT menulis buku *The Roots of Nationalism in the Muslim World*, yang secara khusus mengkritik seluk-beluk nasionalisme, negara nasional seperti Mesir, Turki, Pakistan, Saudi Arabia, Malaysia, dan juga Iran. Mengenai Iran, penulis buku ini menjelaskan:

> Jika kita mencermati keberadaan Iran, maka sesungguhnya Iran masih sangat jauh dari sistem Islam yang sesungguhnya. Sekalipun jilbab dan khimar merupakan hal biasa dijumpai, demikian juga jenggot dan adzan bukan suatu hal yang asing, hukum yang diterapkan bukanlah hukum Islam yang murni. Selain itu, konstitusi Iran mengharuskan kepala negara harus orang Iran. Hal ini jelas bertentangan dengan Islam, sebab suku, ras, dan warna kulit bukanlah syarat untuk jabatan kepala negara. Jadi revolusi Iran pun tidaklah menghilangkan nasionalisme, akan tetapi justru lebih menguatkannya.[154]

Nasionalisme adalah politik Barat untuk melakukan *devide et impera*. Ketika Inggris menaklukkan negara-negara di bawah pemerintahan Khilâfah Utsmâniyyah, mereka dipecah-belah menjadi bangsa-bangsa yang terpisah, seperti halnya Turki. Akhirnya muncullah negara-negara kebangsaan.[155]

---

[153]Perlu dipertanyakan, jika nasionalisme dilarang oleh Islam karena merupakan wujud dari *'ashâbiyyah*, tapi pada kesempatan lain HT mengatakan bahwa mengajak pada kelompok Islam tertentu (misalnya masuk HT) tidak bisa dianggap sebagai bagian dari *'ashâbiyyah,* asalkan pembentukan kelompok tersebut bukan merupakan tujuan, melainkan sekadar sarana untuk menyeru Islam, atau untuk *amar ma'ruf nahî munkar*. Masalahnya, bukankah gerakan atau negara nasionalisme juga sarana untuk *amar ma'ruf nahî munkar?* Terlebih, HT mengutip bahwa *'ashâbiyyah* adalah bahu membahu menolong orang zalim, atau menolong orang karena hawa nafsu. Tentu mayoritas para pendiri *nation-state* tidak bermaksud melakukan kezaliman dan mengumbar hawa nafsu.

[154]Shabir Ahmed dan Abid Karim, *Akar Nasionalisme di Dunia Islam*, terj. Zettira Nadia Rahma (Bangil: Al-Izzah, 1997), hlm. 62.

[155]Zallum, *Konspirasi Barat*, hlm. 96-97.

Konsep negara-bangsa (*nation-state*) yang ada sekarang ini sudah tidak relevan lagi. Gagasan Barat tentang model utama negara-negara yang ada saat ini telah gagal, *out of date*, dan tidak relevan lagi sebagai satu-satunya *mainstream* dalam membentuk sebuah negara yang kuat.[156] Untuk memperkuat argumennya, HT memaparkan realitas aktual bangsa Eropa yang mulai meninggalkan ego nasionalismenya dengan mendirikan Uni Eropa.[157]

Tampaknya, HT perlahan mulai berhasil menyingkirkan nasionalisme sebagai salah satu rintangan besar untuk mewujudkan *khilâfah*. Paling tidak Zeyno Baran mengafirmasi hal ini. Direktur Program Keamanan Internasional dan Energi the Nixon Center ini mengakui hal ini dengan mengatakan bahwa sampai dekade ini, HT merupakan satu-satunya partai politik yang menghendaki kesatuan umat daripada menyatukan kaum muslim yang memiliki kewarganegaraan suatu negara-bangsa tertentu. Tujuan mewujudkan identitas Islami yang lintas bangsa ini belum memperoleh keberhasilan kecuali pada waktu akhir-akhir ini.[158]

H. Struktur *Khilâfah*

Hizb al-Tahrîr memvonis model dan sistem kenegaraan modern saat ini telah menyalahi akidah Islam dan tidak sah. HT mengatakan:

> Hal yang mendorong kami menulis buku ini adalah adanya aturan hukum yang ada saat ini di dunia jauh berbeda dengan sistem pemerintahan, baik dari aspek bentuk maupun isi. Dari aspek isi, sudah sangat jelas bagi kaum muslim bahwa sistem pemerintahan

---

[156] Iskandar, "Nasionalisme dan Disintegrasi Umat Islam," dalam *Al-Waie,* No. 08, Th. 1 (April, 2001), hlm. 14.

[157] Abu Fathan, "Di Tepi Jurang Kehancuran Nasionalisme," dalam *Al-Waie,* No. 08, Th. 1 (April, 2001), hlm. 21.

[158] Baran, "Hizbut Tahrir Pejuang Utama dalam Perang Pemikiran," dalam *Al-Waie,* No. 72, Th. VI, (Agustus, 2006), hlm. 30.

> yang ada saat ini semuanya tidak ada yang mengacu pada kitab Allah dan sunnah Rasul, dan apa yang ditunjuk olehnya. Sistem pemerintahan yang ada saat ini bertentangan dengan sistem Islam. Kenyataan ini adalah suatu yang bisa diindera dan diraba oleh kaum muslim, dan tidak ada perbedaan tentangnya.[159]

Pernyataan lebih keras disampaikan oleh salah seorang anggota HTI yang men-*judge* sistem non-*khilâfah*:

> Maka benarlah firman Allah, 'Maka apakah orang-orang yang membangun bangunannya di atas dasar takwa kepada Allah dan keridhaannya itu yang baik, ataukah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu bangunannya itu runtuh bersama-sama dengan dia ke dalam neraka jahannam? Dan Allah tidak akan memberikan petunjuk orang-orang yang zalim.' Silakan Anda pilih, ingin runtuh ke jurang neraka, atau bersama dengan orang-orang mukmin di surga Allah. Sebagaimana mereka—orang-orang Syiah—telah melandasi bangunan pemerintahan mereka dengan ide republik yang sesat dan menyesatkan itu. Dan yang akan meruntuhi penganutnya di akhirat kelak.[160]

Penerapan hukum Islam oleh kepala negara, presiden, atau raja yang ada di Iran, Sudan, Pakistan, Mesir, dan sebagainya adalah tidak sah. Anehnya, jika terdapat pemberontak yang berhasil menguasai sebagian wilayah *khilâfah*, lalu si pemberontak menerapkan peradilan Islam, maka ia dianggap sah dan legal, karena masih dalam koridor sistem Islam, sedangkan negara-negara Islam sekarang ini memberlakukan sistem kufur yang bertentangan dengan syari'at Islam.[161]

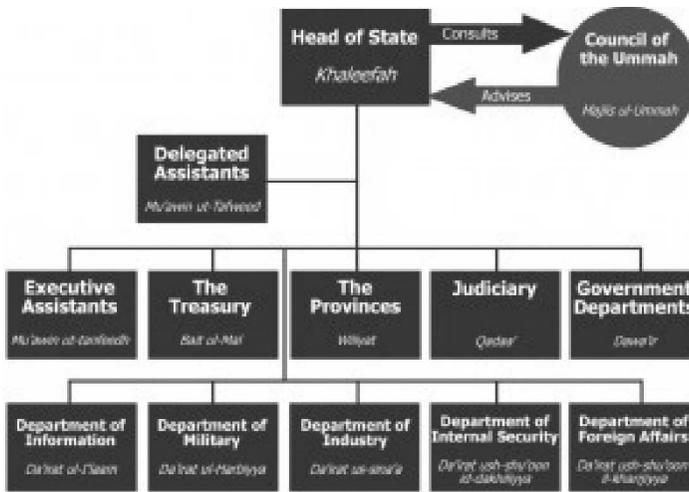
Di bawah ini dipaparkan elemen-elemen *khilâfah* menurut HT, yang mengacu pada perubahan terbaru tahun 2005. Elemen-elemen ini terdiri dari tiga belas unsur pokok, yaitu: 1) khalifah, 2)

---

[159] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 8.

[160] Muhammad Fath-hi S. Ramadhan dkk, *Khilafah Islam, Satu-Satunya Sistem Pemerintahan Islam* (Surabaya: Al-Markaz Ats-Tsaqofah al-Islamiyyah: Al-Buhus wa at-Tauzii', 1999), hlm. v.

[161] Syamsuddin Ramadhan al-Nawiy, "Penerapan Syariat Islam di Negara Sekuler: Absah atau Bermasalah?," dalam *Al-Waie,* No. 11, Th. I (Juli, 2001), hlm. 14-18.

wuzarâ' al-tafwîdh, 3) *wuzarâ' al-tanfîdh*, 4) para *wâlî*, 5) *amîr al-jihâd (dâirat al-harbiyyah)*, 6) *dâirat al-amn al-dâkhilî*, 7) *dâirat al-khârijiyyah,* 8) *dâirat al-shinâ'ah,* 9) *al-qadhâ',* 10) *al-jihâz al-idârî,* 11) *bayt al-mâl,* 12) *al-i'lâm*, dan 13) *majlîs al-ummah*.

Gambar 5.
Struktur *Khilâfah* Hizb al-Tahrîr[162]

1. Khalifah

Khilâfah adalah negara besar yang terdiri dari satuan-satuan yang disebut dengan *wilâyah,* sedangkan *wilâyah* terdiri dari satuan-satuan yang disebut dengan *'imâlah*. Pemimpin *wilâyah* disebut *wâlî* atau *amîr,* sedangkan pemimpin *'imâlah* disebut *âmil* atau *hâkim.*[163]

[162]http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/structure (19 Agustus 2010).

[163]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 108. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 73.

Khalifah sebagai aktor utama dalam sistem *khilâfah* mendapatkan perhatian yang besar dalam tulisan-tulisan HT. Hal ini tidak lepas dari fungsi, tugas, dan wewenang khalifah yang sangat besar, serta untuk menjawab keraguan pihak-pihak tentang konsep khalifah dan turunannya. Adapun pengertian khalifah menurut HT adalah:

الخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في الحكم والسلطان وفي تنفيذ أحكام الشرع

Khalifah adalah individu yang mewakili umat dalam menjalankan pemerintahan, kekuasaan, dan dalam menerapkan hukum-hukum syara'.[164]

Adapun syarat-syarat untuk menjadi khalifah adalah syarat sah pengangkatan dan syarat yang bersifat rekomendasi. Syarat sah pengangkatan adalah syarat yang wajib ada dan harus dipenuhi. Apabila syarat tersebut tidak ada, maka seseorang tidak bisa menjadi khalifah. Syarat rekomendasi adalah syarat tambahan yang jika tidak dipenuhi, maka seseorang tetap bisa menjadi khalifah.

[164]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 20. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 49. Dalam kitab *Nizhâm al-Islâm* dan kitab *al-Dawlah al-Islâmiyyah* terdapat rancangan undang-undang yang dibuat oleh Hizb al-Tahrîr, pada pasal 24 dipaparkan juga arti khalifah seperti di atas. Lihat Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 94, dan *Al-Dawlat al-Islâmiyyah* (1994), hlm. 257. Demikian juga dalam kitab *Muqaddimat al-Dustûr.* Hanya saja pada kitab yang disebut terakhir, perbedaannya pada letak pasalnya, yakni pada 29, dan kata khalifah diganti dengan redaksi "رئيس الدولة". Lihat Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (T.tp.: Hizb al-Tahrir, 1963), hlm. 128. Namun, pada cetakan terbaru (2009) dalam kitab yang sama (*Muqaddimat al-Dustûr),* kata "رئيس الدولة" dianulir dan kembali menjadi kata khalifah beserta perubahan pasal menjadi pasal 24. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr,* bag. 1 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2009), hlm. 124.

Syarat sah pengangkatan terdiri dari: muslim,[165] laki-laki,[166] baligh,[167] berakal,[168] adil,[169] merdeka,[170] dan mampu.[171] Adapun syarat rekomendasi terdiri dari: berasal dari suku quraisy, mujtahid,

---

[165]Khalifah tidak boleh seorang kafir. Al-Qur'ân melarang orang kafir menguasai orang mukmin (QS. 4:141). Sudah diketahui umum bahwa pemerintahan adalah sarana paling kuat untuk mengusai rakyat. Demikian pula khalifah adalah *walî al-amr* yang dalam terma Al-Qur'an selalu dilekatkan dengan identitas muslim, bukan dengan identitas kafir. Lihat, Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah,* hlm. 22-23. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 50-51.

[166]Terdapat hadits لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. Hadits riwayat al-Bukhâri ini dijadikan acuan Hizb al-Tahrîr sebagai dalil keharaman perempuan menjadi pemimpin. Nalar bayaninya adalah adanya informasi celaan oleh Nabi terhadap putri Persia yang menjadi pemimpin dengan tiadanya keberuntungan. Dengan demikian, hadits tersebut memberi indikasi adanya tuntutan yang pasti untuk tidak mengangkat perempuan sebagai pemimpin dalam masalah pemerintahan. Sebab, objek hadits ini terkait dengan putri Kisra sebagai raja. Jadi larangan tersebut terkait dengan masalah pemerintahan saja, bukan semua posisi. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 23. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 51.

[167]Anak yang masih kecil belum mempunyai beban hukum berdasar hadits Nabi riwayat Abû Dâwud

رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقلِه حتى يفيق, وعن النائم حتى يستيقظ, وعن الصبي حتى يحتلم

Anak kecil tidak sah mengurus urusannya sendiri, terlebih mengurusi umat seperti khalifah. Demikian pula dalam hadits tersebut dijelaskan baiat anak kecil tidak diakui, maka lebih tidak sah lagi apabila anak kecil tersebut dibaiat menjadi khalifah. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 23-24. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 52.

[168]Berdasar hadits (رفع القلم عن ثلاثة...) orang gila tidak dibebani hukum. Akal adalah tempat dibebaninya hukum (*manâth al-taklîf*) dan syarat sah dalam melakukan segala urusan. Fungsi khalifah untuk menegakkan segala urusan pemerintahan, dan melaksanakan taklif hukum syara'. Jadi, tentu tidak sah bila dia gila. Orang gila tidak sah dalam mengurus dirinya sendiri, karena itu lebih tidak layak lagi mengurusi urusan manusia. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 24. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 52.

[169]Orang fasiq tidak sah menjadi khalifah. Dalam masalah saksi, Allah mensyaratkan agar bersifat adil. Menjadi khalifah adalah sebesar-besarnya saksi, khalifah adalah saksi bagi rakyatnya, maka lebih utama lagi dia harus adil. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 24. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 52-53.

[170]Budak adalah milik tuannya yang tidak mempunyai hak mengurusi diri sendiri. Jadi, terlebih lagi dia tidak memiliki hak mengurusi orang lain. Lihat Hizb al-

pandai menggunakan senjata (berperang), dan sebagainya.[172] Sementara itu, *tharîqah* (metode baku) pengangkatan khalifah adalah melalui baiat, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an, sunnah, dan ijma' sahabat.[173]

Membaiat seseorang untuk menjadi khalifah harus berdasarkan asas kerelaan dan kebebasan memilih. Oleh karena itu, tidak dibenarkan memaksa seseorang untuk berbaiat atau memaksa seseorang untuk dibaiat.[174] Baiat dapat dilakukan dengan berjabat tangan ataupun dengan tulisan/surat.[175] Konten redaksi baiat harus memuat klausul dan konsideran: "Mengamalkan Kitab dan sunnah."[176]

Adapun yang berkewajiban mengangkat atau membaiat khalifah adalah seluruh kaum muslim. Kalangan non-muslim tidak

---

Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 24. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 53.

[171]Mampu adalah yang dituntut dalam *baiat*, karena orang yang lemah tentu tidak mampu mengurus rakyat. Jenis dan kategori ketidakmampuan yang tetap mempunyai hak ditentukan oleh *mahkamah mazhâlim*. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 24-25. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 53.

[172]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 25. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 53.

[173]Hizb al-Tahrîr, *Al-Khilâfah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 37. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 25. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), hlm. 42. Bandingkan dengan pendapat al-Nawawi bahwa imâmah akan sah terangkat melalui tiga cara, yakni baiat, *istikhlâf* imam sebelumnya, dan *al-qahr wa al-istîla'*.' Abî Zakariya Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi, *Rawdhat al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Muftîn,* juz 3 (T.tp.: al-Maktabah al-Islâmiyyah, t.t.), hlm. 433. Bahkan Zakariya al-Anshari dalam *Asnâ al-Mathâlib* menjelaskan imâmah akan sah terangkat dengan salah satu cara yang berupa kemenangan *dhû shawkah* walaupun fasiq, bodoh, dan bermaksiat. Zakariya Ibn Muhammad Ibn Zakariya al-Ansharî, *Asnâ al-Mathâlib,* juz 4 (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Islâmiyyah, t.t.), hlm. 110.

[174]Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2, hlm. 23. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 56.

[175]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 36.

[176]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 67.

wajib melakukan baiat karena mereka tidak memiliki keimanan dan keislaman. Karena baiat merupakan kewajiban seluruh muslim, maka hal tersebut bukan hanya kewajiban tokoh-tokoh Islam, yang dalam bahasa Zallûm disebut *ahl al-hall wa al-'aqd*.[177]

Sementara itu, masa jabatan seorang khalifah adalah seumur hidup selama masih mampu menjalankan hukum syara' dan negara.[178] Mengenai transisi dan regenerasi, HT menyelesaikannya dengan cara kepemimpinan *ad hoc*—bukan sejenis putra mahkota. Pemimpin *ad hoc* disebut *amîr* sementara. Jadi, ketika seorang khalifah sudah tua dan tidak mampu memimpin negara, maka dia dapat mengangkat *amîr* sementara. *Amîr* sementara ini selama tiga hari bertugas menyiapkan khalifah pengganti. Selain itu, dia juga mempunyai kewenangan seperti yang dimiliki oleh seorang khalifah, misalnya menghukum orang, bahkan memotong leher seseorang yang tidak taat pada khalifah terpilih. Hanya saja kewenangannya terbatas, yakni tidak boleh mengadopsi hukum yang hanya dimiliki secara eksklusif oleh khalifah. Dia juga tidak boleh mencalonkan diri sebagai khalifah. Tugas sebagai *amîr* sementara dianggap berakhir begitu khalifah yang baru telah terpilih.[179]

Tampaknya proses transisi khalifah mendapat perhatian besar dari HT. Hal ini tidak lepas dari kasus yang terjadi pada Khalifah Abû Bakar dan 'Umar ibn Khaththâb. Zallûm mengutip perkataan Abû Bakar menjelang ajalnya: "Maka pilihlah pemimpin dari orang-

---

[177]Penulis melihat adanya kontradiksi dari penjelasan Zallûm di atas, karena pada halaman yang lain, Zallûm berkata bahwa seseorang telah sah menjadi khalifah meskipun dibaiat oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* saja. Hal ini mengacu pada pembaiatan Abû Bakar dan 'Umar yang dilakukan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* tanpa melibatkan seluruh kaum muslim di Madinah, Makah, dan seluruh jazirah Arab. *Ibid.*, hlm. 58-62.

[178]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 50-51. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 90.

[179]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. hlm. 29-30.

orang yang Anda cintai. Jika kalian memilih pemimpin ketika saya masih hidup, hal tersebut lebih memungkinkan tidak terjadinya pertikaian setelah saya meninggal."[180] Hal yang sama juga dilakukan oleh 'Umar ibn Khaththâb menjelang ajalnya, yang menunjuk Syuaib untuk memimpin pemilihan khalifah pengganti, satu dari enam orang.[181]

Oleh karena itulah, HT menganggap bahwa khalifah berhak mengadopsi konsep *amîr* sementara dalam undang-undang. Meskipun hanya dianggap "berhak', kalau konsep tersebut sudah menjadi undang-undang, maka ia harus ditaati. Artinya, ketika khalifah meninggal dan dia belum menunjuk seorang *amîr* sementara, maka wajib mengangkat seorang *amîr* sementara.[182]

2. *Mu'âwin* (Pembantu Khalifah)

Hizb al-Tahrîr membagi *mu'âwin* menjadi dua, yakni *mu'âwin al-tafwîdh* atau *wuzarâ al-tafwîd,* dan *wuzarâ al-tanfîdh*. HT melarang menyebut *mu'âwin* dengan sebutan *wuzarâ* saja, karena menganggap sebutan itu rancu dengan istilah "menteri" yang ada

---

[180]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 77.

[181]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 30.

[182]Menurut penulis, HT tidak konsisten dalam meniru cara-cara Nabi. Seharusnya mereka membiarkan proses pergantian khalifah berjalan alami sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi. Mereka justru mengatakan bahwa khalifah berhak mengadopsi konsep *amîr* sementara dalam undang-undang. Apakah Nabi tidak bijaksana dengan membiarkan umatnya memilih sendiri serta menentukan proses pemilihan khalifah tanpa harus mengadopsi mekanisme seperti di atas? Atau mungkin gerakan ini secara diam-diam mengikuti paham Syiah yang meyakini Nabi menunjuk seorang pengganti?

Untuk saat ini, praktik *amîr* sementara memberi peluang terjadinya nepotisme, lebih-lebih setelah HT men-*tabanni*, yaitu jika khalifah tidak memilih *amîr* sementara, maka *amîr* sementara ditetapkan dari unsur bawahan khalifah. Namun demikian, masalah ini tampaknya telah diperbaiki dalam buku HT, (*Muqaddimah al-Dustûr*) terbitan tahun 2009, khususnya pada pasal 34. Untuk pembahasan lebih rinci masalah ini, penulis bahas pada bab selanjutnya.

pada sistem pemerintahan saat ini.[183] Dalil hadits yang dipakai adalah:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " وَزِيرَايَ مِنَ السَّمَاءِ:
جِبْرِيلُ، وَمِيكَائِيلُ، وَمِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ

Dua orang wazirku dari langit adalah Jibril dan Mikail, dan dari bumi adalah Abû Bakar dan ‘Umar.[184]

Mu’âwin al-tafwîd dan *wuzarâ al-tanfîdh* mempunyai tugas dan wewenang yang berbeda. *Mu’âwin al-tafwîd* adalah pembantu khalifah dalam bidang pemerintahan dan kekuasaan yang mengatur dan mengurus pemerintahan sesuai dengan ijtihadnya. Mereka memiliki kewenangan umum sebagai wakil khalifah.[185] Adapun *wuzarâ al-tanfîdh* adalah pembantu khalifah dalam hal eksekusi kebijakan-kebijakan khalifah. Mereka juga berfungsi sebagai penghubung antara khalifah dan aparatur negara, rakyat, dan urusan luar negeri.[186]

---

[183]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 55. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 130.

[184]Hadits tersebut terdapat dalam karya Abû ‘Abdillah al-Hâkim, *Al-Mustdarak ‘ala al-Shahîhayn,* juz 2, Tahqîq Musthafâ ‘Abd la-Qâdir ‘Athâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hlm. 290. Sedangkan redaksi karya Muhammad bin ‘Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dhahâk al-Tirmidhî adalah:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا لَهُ وَزِيرَانِ مِنْ أَهْلِ السَّمَاء وَوَزِيرَانِ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ فَأَمَّا وَزِيرَايَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ فَجِبْرِيلُ وَمِيكَائِيلُ وَأَمَّا وَزِيرَايَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ فَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ

Muhammad bin ‘Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dhahâk al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, juz 5, Tahqîq Ahmad Muhammad Shâkir dll. (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975), hlm. 616.

[185]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 129. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 55.

[186]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 64. Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr , t.t.), hlm. 71.

Mu'âwin al-tafwîdh bisa menunjuk seorang gubernur, pegawai, dan komandan pasukan, serta menetapkan politik ekonomi, strategi militer, *planning* industri, dan lainnya—suatu kewenangan yang tidak dimiliki oleh *wuzarâ al-tanfîdh*[187] karena hanya menjalankan tugas-tugas kekhalifahan dalam bidang administrasi.[188]

Hizb al-Tahrîr memaknai *wazîr* hadits di atas sebagai pembantu dalam segala urusan pemerintahan.[189] Tampaknya, pemaknaan tersebut sengaja diformulasikan agar memiliki legalitas eksistensi dan fungsi seorang *wazîr*. Hal itu terlihat ketika mereka memperluas cakupan maknanya ke dalam domain tugas dan tanggung jawab khalifah.[190] Namun demikian, mewujudkan atau mengangkat *wazîr* bagi khalifah adalah suatu kebolehan saja.[191] Artinya, khalifah memiliki hak untuk mengangkat *wazîr* atau tidak.

---

[187]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 62.

[188]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (200'1), hlm. 100. Menurut penulis, pembagian tugas tersebut tidak berpijak dari suatu dalil. Padahal dalam hadits yang disebutkan di atas, tidak ada penjelasan tentang tugas dan fungsi *mu'âwin* secara berbeda.

[189]Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 70. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 55.

[190]Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 70. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, 55. Hizb al-Tahrîr memperluas tugas *wazîr* sedemikian rupa karena terinspirasi oleh praktik 'Umar. Dalam kitab fiqh Hanafî yang dikutip oleh al-Tijânî (*Fas'alû Ahl al-Dhikr*, Beirut: Muassasat al-Fajr, 1990) bahwa sekelompok orang yang baru masuk Islam meminta bagian harta, seperti yang telah digariskan oleh Allah dalam surat al-Taubah ayat 60, kepada Abû Bakar. Selanjutnya Abû Bakar menulis surat persetujuan agar mengambil bagiannya kepada 'Umar. Lalu mereka mendatangi 'Umar sambil menyerahkan surat dari Abû Bakar. 'Umar menyobek surat tersebut dan berkata: "Kami tidak membutuhkan Anda lagi, Allah telah meninggikan Islam, dan bagi Anda cukup menjadi Islam, dan jika tidak, pedang ada di antara kami dan Anda." Mendengar ucapan 'Umar, mereka kembali lagi ke Abû Bakar dan berkata: "Apakah Anda khalifahnya atau dia ('Umar)?." Abu Bakar menjawab: "Dia khalifahnya, Insya Allah." Sedemikian besarnya dominasi 'Umar dalam pemerintahan Abû Bakar, dikisahkan bahwa Abû Bakar pernah menyesal menjadi *amîr* (khalifah) dan lebih senang menjadi *wazîr* dengan 'Umar atau Abu 'Ubaydah sebagai *amîr*. Kisah ini adalah salah satu tiga hal yang tidak ingin dilakukan oleh Abû Bakar. Lihat Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* jilid 4, hlm. 249.

[191]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 127.

Jika melihat kedua hadits Nabi yang mereka kutip, *wazîr* yang diangkat oleh Abu Bakar dan 'Umar, fungsinya terbatas, yakni hanya mengurusi haji dan sodaqah. Demikian pula dengan hadits yang lain, seperti yang dicirikan oleh Aisyah dalam sebuah hadits yang juga dikutip oleh HT yaitu: "Jika Allah menghendaki kebaikan seorang *amîr* (khalifah), Allah akan menjadikan baginya seorang *wazîr* yang jujur. Jika *amîr* lupa, *wazîr* akan mengingatkannya. Jika *amîr* ingat, *wazîr* akan membantunya. Jika Allah menghendaki *amîr* selain di atas, Allah akan menjadikannya *wazîr* yang jahat. Jika *amîr* lupa, *wazîr* tidak mengingatkannya, dan jika *amîr* ingat, *wazîr* tidak membantunya."[192]

Adapun syarat seorang *mu'âwin al-tafwîdh* adalah laki-laki, merdeka, muslim, baligh, berakal, adil, dan mampu.[193] Syarat-syarat ini tidak berbeda dengan syarat seorang khalifah. Hal ini karena *mu'âwin al-tafwîdh* adalah pembantu atau wakil khalifah yang menjalankan fungsi kekhalifahan. *Mu'âwin al-tafwîdh* melaporkan rencana dan pelaksanaan kerjanya kepada khalifah, sehingga khalifah dapat—bahkan wajib—mengontrol dan mengetahui keputusan-keputusan yang diambil oleh *mu'âwin al-tafwîd*.[194]

Meskipun demikian, HT menyatakan bahwa setiap aktivitas yang diputuskan oleh *mu'âwin al-tafwîd* tidak serta merta bisa ditinjau kembali oleh khalifah. Ada beberapa keputusan *mu'âwin al-tafwîd* yang tidak bisa dianulir oleh khalifah, yaitu seperti pe-

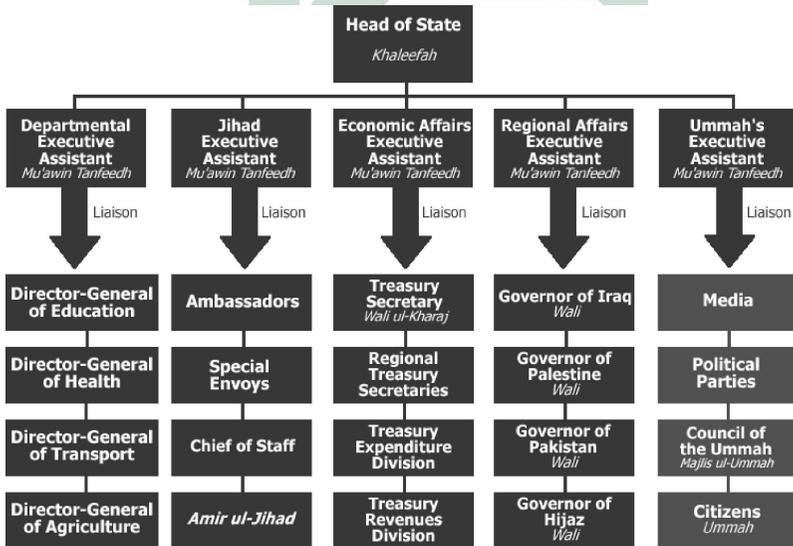
---

[192]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 56-57. Hadits di atas menunjukkan bahwa fungsi *wazîr* adalah sebagai dewan penasihat, yakni mengingatkan dan membantu apa yang dibutuhkan oleh khalifah. *Wazîr* tidak mempunyai kewenangan yang luas, hingga pada batas tertentu wewenang yang bersifat delegasi tersebut menyamai wewenang atributif khalifah. Hal ini bisa membuka peluang pengabaian amanat umat yang ketika membaiat sekaligus memberikan wewenang hanya kepada khalifah, bukan kepada *wazîr*.

[193]Al-Nabhânî, hlm. *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 99. Masa jabatan *mu'âwin al-tafwîd* adalah seumur hidup. Selama khalifah masih hidup dan mampu memimpin negara, maka *mu'âwin al-tafwîd* tetap pada jabatannya.

[194]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 59-60.

nerapan hukum atau keputusan tentang harta. Sementara keputusan yang bisa dianulir adalah, misalnya, penunjukan gubernur, pegawai, komandan pasukan, penetapan politik-ekonomi, strategi militer, *planning* industri, dll.[195] Secara prinsipil, HT meyakini bahwa setiap keputusan yang bisa ditinjau ulang oleh khalifah, maka berlaku juga bagi *mu'âwin al-tafwîd,* demikian juga sebaliknya.[196]

Masalahnya adalah apakah *wuzarâ al-tanfîdh* bisa melayani *mu'âwin al-tafwîdh* mengingat posisi *mu'âwin al-tafwîdh* adalah sebagai wakil khalifah? Demikian pula, apakah *mu'âwin al-tafwîdh* bisa memecat *wuzarâ al-tanfîdh?* Mengenai masalah ini, HT tidak menjelaskannya. Berikut struktur *wuzarâ al-tanfîdh*.[197]

Gambar 6.
Struktur *wuzarâ/mu'âwin al-tanfîdh*

[195]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 134-135. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, 62. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa *mu'âwin al-tafwîd* adalah wakil khalifah, sehingga keputusannya sama dengan keputusan khalifah.

3. Para Wâlî (Gubernur)

Wâlî adalah jabatan politik atau penguasa pemerintahan yang ditunjuk langsung oleh khalifah atau yang mewakili khalifah untuk suatu daerah. Syarat seorang *wâlî* sama dengan syarat khalifah, yaitu laki-laki, merdeka, muslim, baligh, berakal, adil, dan mampu. Adapun dasar legalitasnya adalah tindakan Nabi yang menunjuk sahabat sebagai *wâlî*, seperti Mu'âdz ibn Jabal sebagai *wâlî* di al-Janad, dan Ziyâd ibn Labîd di Hadramaût.[198]

Menurut HT, kategori *wâlî* dibedakan menjadi dua: *wâlî* yang mempunyai tugas umum dan *wâlî* yang mempunyai tugas khusus. *Wâlî* yang mempunyai tugas umum berarti dia menjadi wakil khalifah yang mempunyai wewenang dalam segala aspek kehidupan dalam suatu wilayah kekuasaannya, seperti wewenang dalam masalah harta, peradilan, pasukan, dan sebagainya. Sedangkan *wâlî* yang mempunyai tugas khusus hanya berwenang menangani masalah peradilan atau pengumpulan zakat semata.[199]

Berkaca pada kasus pemerintahan Abbasiyyah—yang waktu itu *wâlî* memegang otoritas penuh sehingga khalifah tidak mempunyai kekuasaan atau tidak mampu mengontrol suatu wilayah, dan syari'at yang tidak mengharuskan *wâlî* mempunyai tugas umum atau khusus—HT membatasi wewenang *wâlî* hanya pada selain masalah kemiliteran, peradilan, dan sektor keuangan dan harta negara. Artinya, khalifah hanya akan mengangkat *wâlî* dengan kekuasaan khusus untuk mengantisipasi apabila tingkat ketakwaannya lemah, *wâlî* tidak berupaya melepaskan diri dari khalifah. Dalam hal ini khalifah wajib mengawasi secara ketat

---

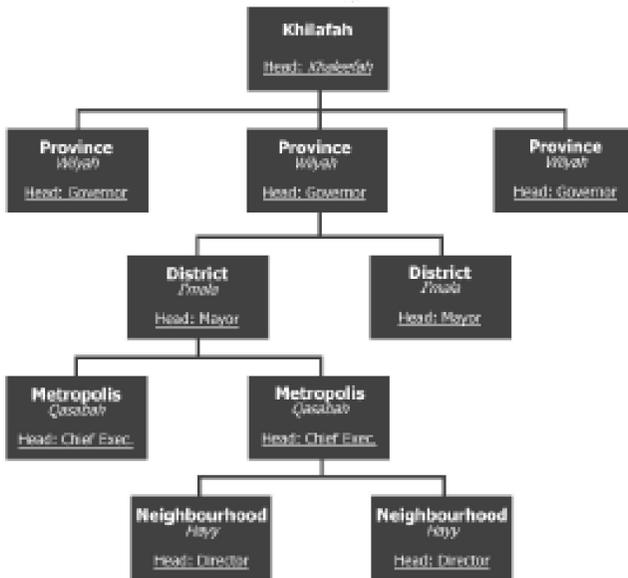
[196]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 62-63.

[197]http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/structure/346-executive-assistants-muawin-ut-tanfeedh (19 Agustus 2010).

[198]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, (2002), hlm. 173-174. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 73.

[199]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 74-75.

perilaku *wâlî*, baik secara langsung maupun melalui para *mu'âwin tafwîdh* dalam wilayah-wilayah yang menjadi tanggung jawabnya.[200]

Khalifah dapat memberhentikan seorang *wâlî,* baik karena suatu alasan maupun tanpa alasan apa pun. Menurut HT, Nabi pernah memberhentikan Mua'dz ibn Jabal tanpa alasan apa pun.[201] *Wâlî* juga dapat diberhentikan karena laporan masyarakat, seperti yang pernah dilakukan Nabi ketika memberhentikan al-'Ala' ibn al-Hadhramî setelah menerima laporan dari 'Abd Qays.[202]

Gambar 7.
Struktur kekuasaan *wâlî*

---

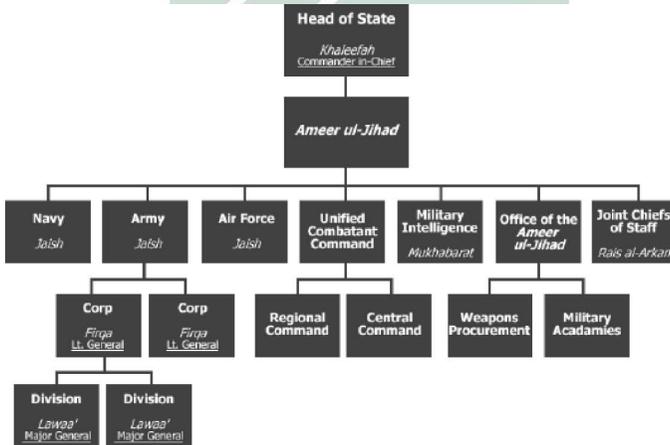
[200]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, (2002), hlm. 176. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 75-76. Menurut mereka, Nabi juga pernah melakukan pengawasan terhadap Muâdz ibn Jabal, Abû Mûsâ, dan 'Amr bin Hazm.

[201]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 176. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 74.

[202]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 74.

4. Departemen Perang

Tugas atau wewenang departemen perang/pasukan (*dâirat al-harbiyyah*) berkaitan dengan masalah kekuatan bersenjata, mulai dari tentara, logistik dan persenjataan, pelatihan militer, misi-misi militer, dan penyebaran intelijen di negara-negara musuh, serta polisi militer.[203]

Departemen ini dipimpin oleh *amîr al-jihâd*. *Amîr al-jihâd* versi Hizb al-Tahrîr, terutama pada masa al-Nabhânî dan Zallûm mempunyai kekuasaan yang besar, karena selain membawahi pasukan, juga membawahi keamanan dalam negeri, perindustrian, dan luar negeri.[204] Namun, pada masa kepemimpinan Abû Rashtah, *amîr al-jihâd* hanya membawahi pasukan.[205]

Gambar 8.
Struktur *amîr al-jihâd*

[203]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 89, 95.

[204]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 101. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 141-142.

[205]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah,* hlm. 85.

Terkait dengan kemiliteran atau peperangan, khalifah adalah panglima perang, bukan *amîr al-jihâd*. Hal ini karena khalifah adalah pemimpin umum kaum muslim di dunia untuk menegakkan hukum syari'at dan mengemban dakwah ke seluruh dunia. Metode pokok dalam mengemban dakwah adalah dengan jihad. Oleh karena itu, khalifah harus menjadi seorang panglima pasukan/ militer, dan juga mengangkat para petinggi militer.[206]

Panglima militer dalam *khilâfah* tidaklah sama dengan panglima militer dalam sistem pemerintahan non-Islami, yang dijabat oleh presiden atau raja, karena keduanya menurut HT sekadar simbol belaka. Sedangkan khalifah adalah panglima militer secara *real* atau langsung, yang menunjuk pemimpin militer untuk operasi atau perang dengan negara tertentu.[207]

5. Departemen Keamanan Dalam Negeri

Departemen keamanan dalam negeri adalah departemen yang mengatur urusan dalam negeri *khilâfah*. Pemimpin pusat departemen ini disebut *mudîr al-amni al-dâkhilî,* sedangkan pemimpin di *wilâyah-wilâyah* disebut *shâhib al-Shurthah* (kepala polisi).[208] Tugasnya adalah menangani gangguan keamanan dalam negeri, seperti adanya kemurtadan, *bughat*, pencurian, perampokan, perampasan, hingga pembunuhan. Departemen ini juga mengawasi perilaku kelompok (*ahl al-riyab*) yang diduga dapat menimbulkan bahaya bagi individu dan kegiatan-kegiatan makar lainnya.[209] Bahkan departemen ini juga berwenang mengeksekusi individu-individu tersebut, misalnya perbuatan murtad yang enggan ber-

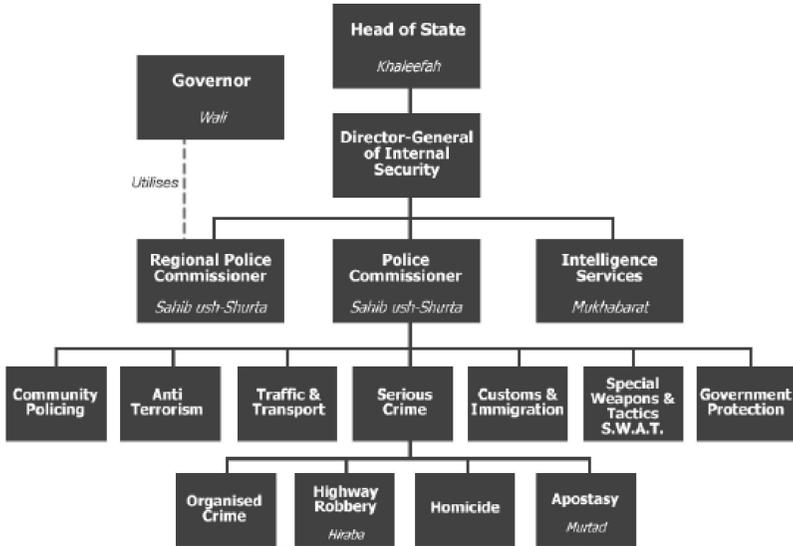
---

[206] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 102. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 91. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 161-162.

[207] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 161-162. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 92.

[208] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 94.

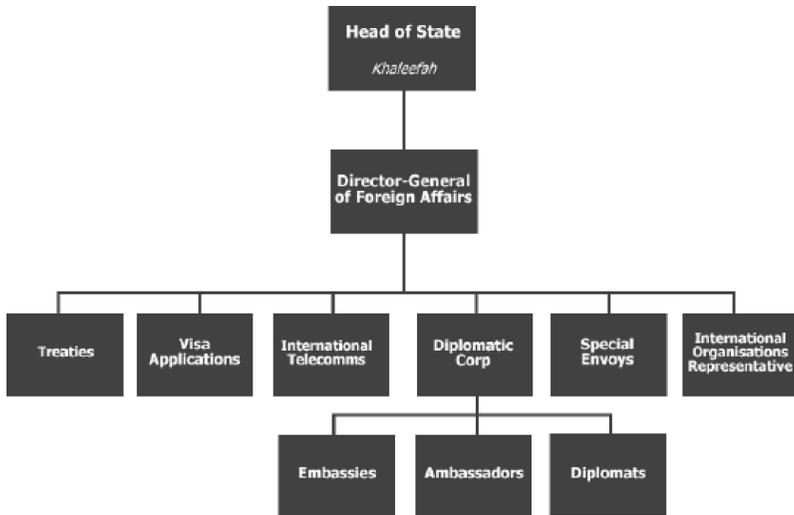
[209] *Ibid.*, hlm. 96, 99-100.

tobat, dibunuh oleh satuan keamanan dari departemen ini.[210] Jika satuan ini tidak mampu menangani kasus-kasus di atas, mereka dapat meminta khalifah untuk mendatangkan pasukan dari unsur tentara.[211]

Gambar 9.
Struktur Departemen Keamanan Dalam Negeri

Hizb al-Tahrîr melarang *khilâfah* (misalnya melalui departemen ini) melakukan mata-mata atau *tajassus* terhadap warganya, namun boleh melakukan pengawasan terhadap *ahl al-riyab*.[212] sekalipun dalam praktiknya muncul persamaan. Sebab, sudah menjadi keniscayaan, suatu kelompok akan diketahui sebagai *ahl al-riyab* ketika sedang terjadi proses *tajassus*.

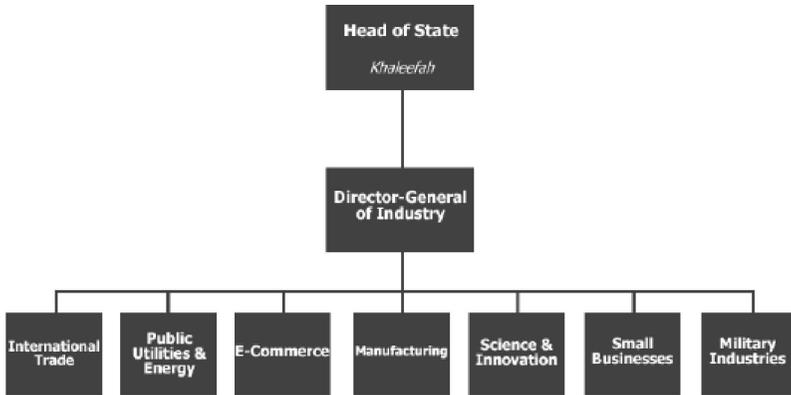
[210]*Ibid.*, hlm. 96.
[211]*Ibid.*, hlm. 96-97.
[212]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 100.

6. Departemen Luar Negeri

Departemen Luar Negeri menangani berbagai hal yang terkait dengan urusan luar negeri *khilâfah*, baik mengenai urusan politik (perjanjian, perdamaian, gencatan senjata, duta besar), ekonomi (perdagangan), pertanian maupun teknologi.[213]

Gambar 10.
Struktur Departemen Luar Negeri

7. Departemen Industri

Departemen perindustrian (*dâirat al-shinâ'ah*) menangani urusan industri, baik industri berat maupun ringan, juga industri sipil maupun militer. Departemen inilah yang menangani pembuatan pesawat, kapal, mobil, elektronik, kereta api, dan sarana-sarana tempur lainnya.[214]

[213] *Ibid.*, hlm. 105.
[214] *Ibid.*, hlm. 106.

Gambar 11.
Struktur Departemen Industri

Asumsi Hizb al-Tahrîr terkait departemen ini adalah *khilâfah* merupakan pengemban Islam dengan dakwah dan jihad sehingga konsekuensinya dia harus selalu siap berperang. Oleh karena itu, diperlukan industri untuk menopang politik perang.[215] Artinya, semua industri yang ada harus siap diarahkan untuk memenuhi kebutuhan perang. Memang semangat perang (jihad) dalam konsep *khilâfah* sangat ditekankan dan dipelihara. Mantan ketua HTI, Hafidz Abdurrahman, menyatakan bahwa begitu *khilâfah* berdiri, industri pertahanan dan keamanan harus segera dibangun, dan semua potensi ekonomi harus diarahkan untuk kepentingan industri tersebut.[216]

8. Departemen Peradilan

Departemen Peradilan (*al-qadhâ'*) adalah institusi yang menangani sengketa antarindividu dalam masyarakat, mencegah

[215]*Ibid.*, hlm. 108.

[216]Hafidz Abdurrahman, "Kebijakan *Khilâfah* di Bidang Industri Strategis," dalam *Media Umat*, edisi 47, (November-Desember, 2010), hlm. 16.

kerusakan, dan menyelesaikan perselisihan antara rakyat dan pejabat pemerintahan.[217] Dalam konteks peradilan ini, HT membagi hakim peradilan ke dalam tiga bagian. *Pertama*, hakim atau *qâdhî* yang menyelesaikan perselisihan dalam masyarakat terkait dengan problem mu'âmalah dan pidana (*'uqûbât*). Pada masa Nabi, salah satu hakim yang mempunyai tugas di atas adalah Mu'adz ibn Jabal yang dikirim ke Yaman.[218]

Kedua, hakim *muhtasib* yang bertugas mengatasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan masyarakat. Aktivitas hakim ini sering disebut dengan *hisbah*. Aktivitas lainnya adalah memantau kegiatan bisnis agar terhindar dari penipuan, pemalsuan, juga menghindari kemungkinan terjadinya praktik riba.[219] *Ketiga, qâdhî al-mazhâlim* yang bertugas menyelesaikan sengketa antara masyarakat dan negara.[220]

Mahkamah *mazhâlim* memiliki wewenang untuk memeriksa dan menyelesaikan kezaliman yang dilakukan oleh oknum di dalam struktur negara; penyimpangan khalifah terhadap hukum syara'; makna teks suci yang ada dalam UUD (*dustûr*), UU (*qânûn*), dan seluruh hukum syara' yang diadopsi oleh khalifah; keluhan rakyat terhadap peraturan administrasi yang berhubungan dengan kemaslahatan rakyat; penetapan kewajiban pajak atau pelanggaran yang dilakukan oleh negara terhadap rakyat; penggunaan tekanan dan kekerasan negara dalam memungut harta atau penyunatan dan penundaan gaji pegawai negeri dan tentara.[221]

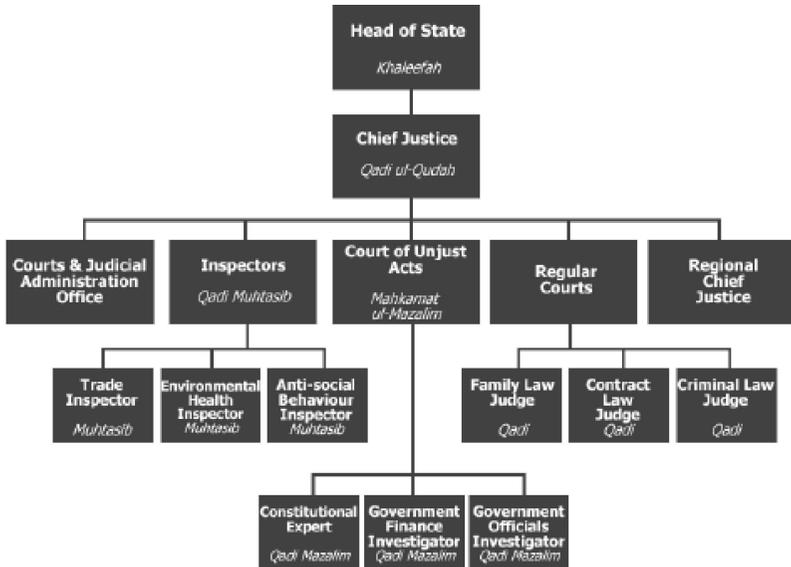
---

[217]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 182. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 109.

[218]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 110. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 184. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 207.

[219]Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 207.

[220]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 110. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 207. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 184.

[221]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 123-124.

Gambar 12.
Struktur Peradilan

Menurut Hizb al-Tahrîr, dalam memutuskan perkara, jumlah hakim tidak boleh lebih dari satu orang. Seandainya lebih dari satu, maka fungsinya hanya memberikan masukan. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa proses peradilan yang dilaksanakan oleh seorang hakim adalah proses yang mengandung putusan hukum syari'at yang mengikat. Sedangkan hukum syari'at ketika akan dilaksanakan hanya boleh satu hukum, tidak boleh lebih, sehingga hakim yang memutuskan satu perkara haruslah satu hakim.[222]

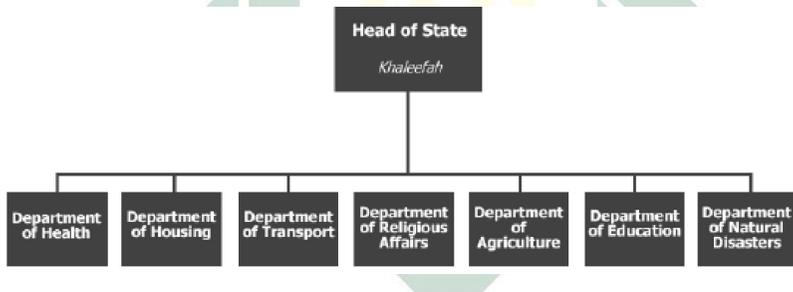
Dalam peradilan *khilâfah,* tidak dikenal mahkamah berjenjang (mahkamah banding),[223] karena keputusan hakim adalah hukum

[222]*Ibid.*, hlm. 115. Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 105. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 188.

[223]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm,* hlm. 105. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 190.

syara' yang harus segera dilaksanakan serta tidak bisa digugurkan oleh ijtihad hakim lainnya. Keputusan hakim hanya bisa diubah ketika hakim menggunakan hukum non-syari'at, atau keputusannya bertentangan dengan teks-teks yang pasti, atau putusannya bertentangan dengan realitas, seperti kesalahan dalam menentukan siapa yang seharusnya di-*qishâsh*.[224]

9. Departemen Pelayanan Rakyat

Departemen Pelayanan Rakyat (*mashâlih al-nâs/al-jihâz al-idârî*) bertanggung jawab terhadap kesejahteraan masyarakat.[225] Terkait dengan kebutuhan masyarakat, maka departemen ini membawahi banyak bidang yang terkait dengan kebutuhan dan kesejahteraan rakyat sehari-hari. Seperti pendidikan, kesehatan, tenaga kerja, pekerjaan umum, pertanian, dan lain-lain.[226]

Gambar 13.
Struktur Departemen Pelayanan Masyarakat

10. Departemen Keuangan dan Perbendaharaan Negara

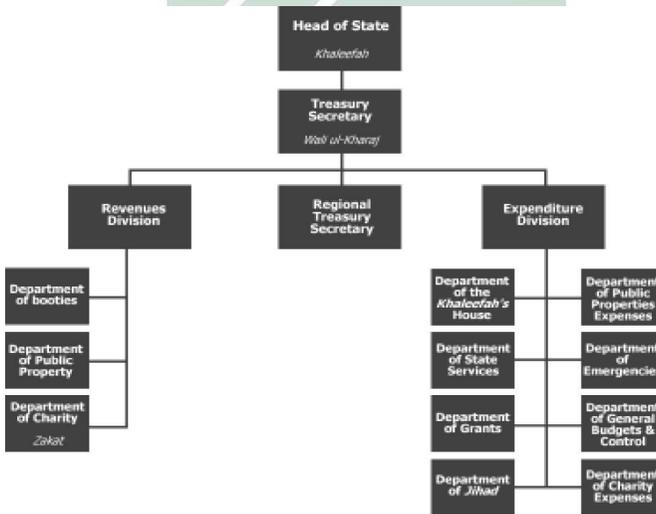
Departemen Keuangan dan Perbendaharaan Negara (*bayt al-mâl*) merupakan departemen tambahan dalam struktur pemerin-

[224]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 117-118.

[225]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 109.

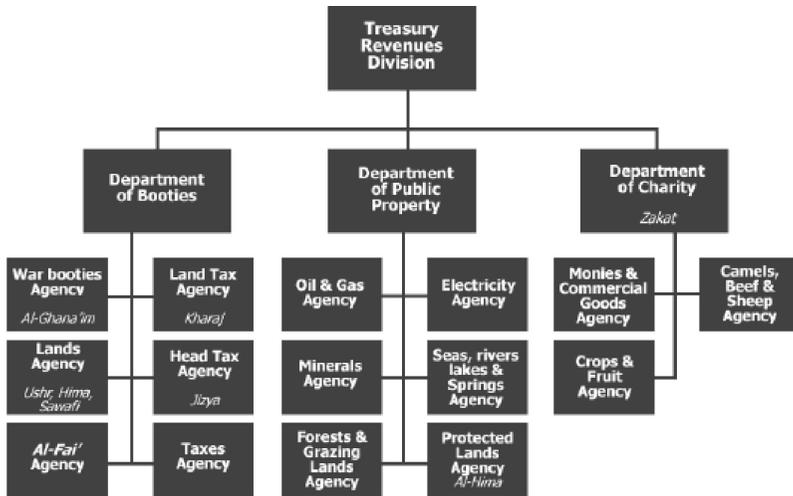
[226]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 128-130. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 209.

tahan *khilâfah*. Sebelumnya, posisi *bayt al-mâl* tidak disebutkan sebagai bagian dari struktur pokok *khilâfah*.

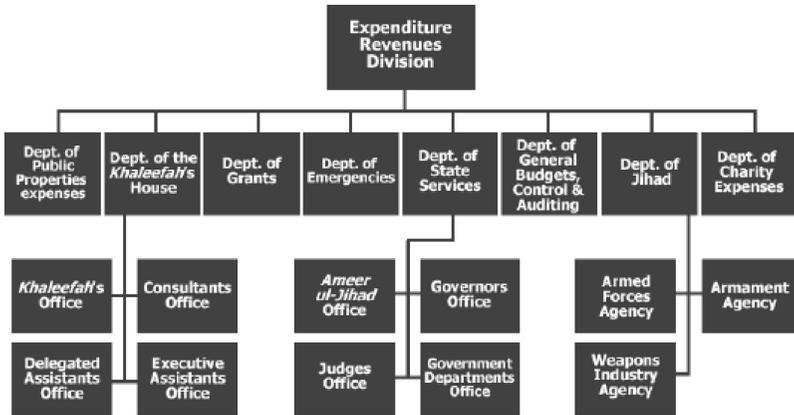
Dalam kitab terbaru tentang *khilâfah*, Hizb al-Tahrîr menjelaskan bahwa kekayaan negara dan posisi pengaturannya, selain tugas khalifah, juga termasuk tugas seorang *wâli*, jika kekuasaan *wâli* bersifat umum (*wilâyah 'âmmah*). Akan tetapi, karena desentralisasi harta benda terkadang dapat menguatkan posisi *wâli* sehingga dikhawatirkan dapat membahayakan negara—jika ketakwaan seorang *wâli* melemah—maka dilakukan sentralisasi. Kekayaan negara kemudian langsung berada di bawah kendali khalifah melalui *bayt al-mâl*.[227]

Gambar 14.
Struktur *Bayt al-Mâl* sebagai bawahan khalifah

Bayt al-mâl dibagi menjadi dua bagian. *Pertama* terkait dengan pemasukan yang berasal dari: 1) Pos *fai* dan *kharrâj* yang

[227]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 76, 135.

meliputi harta ghanimah, *kharrâj*, tanah, *jizyah*, *fai*, dan pajak. 2) Pos kepemilikan umum yang meliputi migas, listrik, barang-barang tambang, laut, sungai, selat, mata air, hutan, padang gembala. 3) Pos shadaqah yang meliputi zakat uang, barang-barang perdagangan, pertanian, buah-buahan, unta, sapi, dan kambing.[228]

Gambar 15.
Struktur *Bayt al-Mâl*

Bagian *kedua* terkait dengan pengeluaran atau belanja yang meliputi pos untuk urusan rumah tangga *khilâfah*, pos kemaslahatan negara, pos bantuan, pos jihad, pos pengelolaan dan pendistribusian shadaqah, pos pengelolaan dan pendistribusian kepemilikan umum, pos darurat, dan pos anggaran umum, dan pengawasan umum.[229]

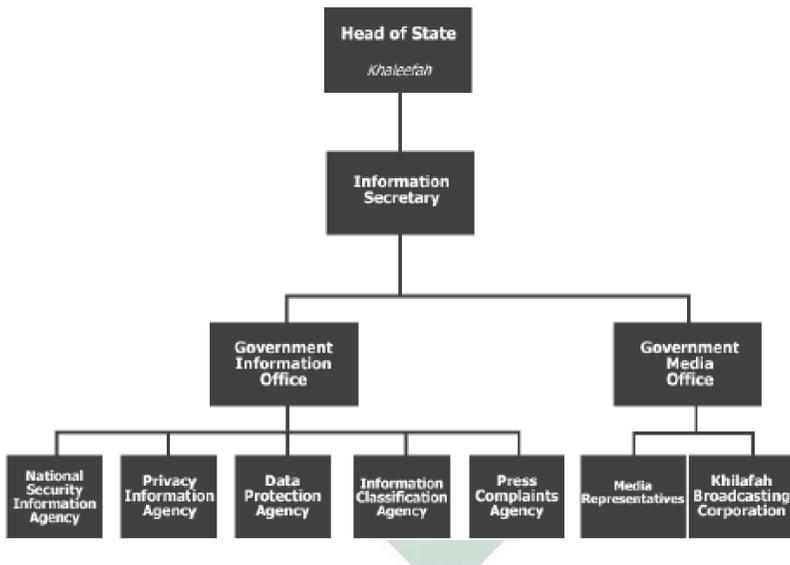
[228]*Ibid*., hlm. 142.
[229]*Ibid*., hlm. 142.

Gambar 16.
Struktur *Bayt al-Mâl*

11. Departemen Informasi

Departemen Penerangan (*I'lâm)* adalah departemen baru. Dalam kitab-kitab HT sebelumnya, posisi departemen ini tidak disebutkan secara eksplisit. Namun, dalam kitab terbarunya, departemen ini masuk ke dalam salah satu bagian penting dalam struktur *khilâfah*. Departemen ini berada di bawah kendali khalifah, karena perannya yang strategis menyangkut masalah militer, rahasia negara, dan politik, seperti upaya penyatuan negara-negara menjadi bagian integral dari *khilafâh*.[230]

Departemen ini mempunyai tugas yang meliputi *pertama*, urusan informasi terkait dengan negara, seperti kemiliteran, industri perang, dan hubungan internasional. Untuk masalah itu, negara mengontrol langsung dengan melarang media menyiarkan informasi tanpa persetujuan departemen. *Kedua*, terhadap informasi-informasi lainnya, negara tidak melakukan kontrol secara

[230]*Ibid.*, hlm. 143

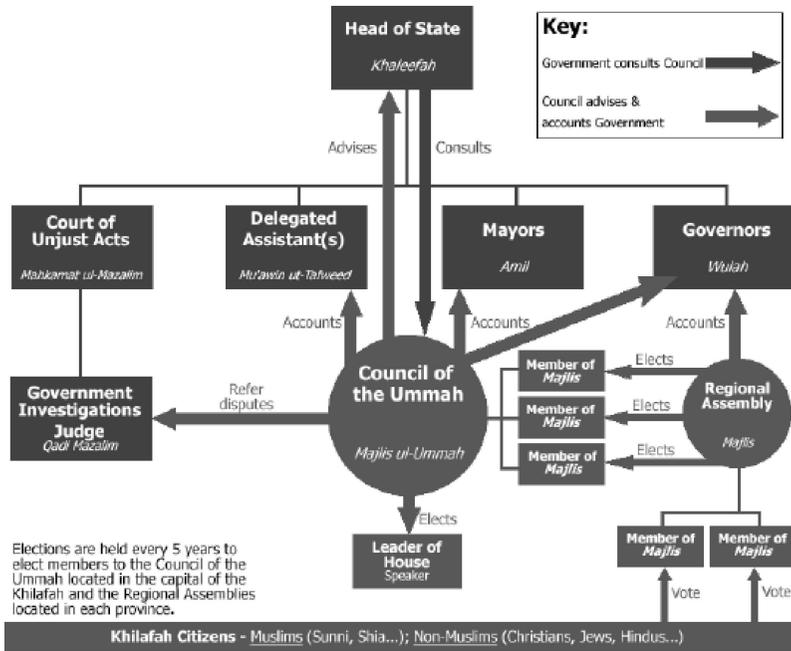
langsung.[231] Media bebas menyebarkan informasi tanpa perlu izin departemen. Namun, jika media menyebarkan ide yang dianggap *bathil*, seperti nasionalisme atau demokrasi, maka menurut ulama HT, Ziyad Ghazzal, media tersebut harus menerima konsekuensi diadili dan dihukum.[232] Departemen ini juga akan melakukan sensor dan beredel terhadap buku, majalah atau surat kabar yang menyebarkan kapitalisme, liberalisme, dan sosialisme.[233]

Gambar 17.
Struktur Departemen Penerangan

[231]*Ibid*., hlm. 145.

[232]Shiddiq al-Jawi, "RUU Pers Negara Khilafah," dalam *Al-Waie,* No. 98,Th. IX (Oktober, 2008), hlm. 61-62.

[233]Saqib Latif, "Opini Publik Internasional," dalam *Khilafah Magazine,* No. 5, Th. I (Februari, 2006), hlm. 20.

12. Majelis Umat

Al-Nabhânî menyebut lembaga ini sebagai *majlis al-syûrâ*,[234] sedangkan Zallûm menyebutnya *majlis al-ummah*.[235] Kitab-kitab HT yang terbaru (tahun 2005 dan 2009) menyebutnya *majlis al-ummah (al-syûrâ wa al-muhâsabah)*.[236]

Gambar 18.
Struktur Majelis Umat

Majelis ini merupakan lembaga wakil rakyat, yang anggota-nya terdiri dari seluruh warga negara *khilâfah*, baik muslim mau-

[234]Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 110.

[235]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, hlm. 214.

[236]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), hlm. 147. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr*, Bag. 1 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2009), hlm. 114.

pun non-muslim, dan dipilih melalui pemilihan umum,[237] bukan ditunjuk oleh khalifah. Dalam kitab-kitab HT, tidak disebutkan masa jabatan anggota majelis ini, selain hanya terbatas masa jabat-annya.[238] Namun, dalam kitab HT yang lainnya, disebutkan masa jabatannya selama 5 tahun.[239]

Majelis umat mempunyai wewenang, antara lain memberi masukan kepada khalifah terkait dengan urusan rakyat. Lembaga ini juga berhak mengoreksi kebijakan khalifah, perilaku *muâwin*, *wâli,* dan *'âmil*, dan juga mengadukan kejahatan pejabat atau pemimpin, serta melaporkan keburukan penerapan Islam pada diri non-muslim.[240] Bahkan lembaga ini berhak membatasi calon-calon dalam pemilihan khalifah.[241]

Dari penjelasan tentang struktur Hizb al-Tahrîr, mulai dari khalifah hingga majelis umat, tampak ada kemiripan dengan struk-tur *khilâfah* yang ditulis oleh al-Mâwardî. Kemiripan ini dapat di-lihat dari eksistensi organ *khilâfah* atau imâmah yang berupa

---

[237]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 111. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 221. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 110.

[238]Seperti yang disebutkan dalam kitab *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*. Lihat Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 222.

[239]Yaitu kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 147, 150, 153, 155.

[240]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 112. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 214, 226-227.

[241]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah,* hlm. 156-157. Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm,* hlm. 96. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, (2002), hlm. 226-227. Namun, dalam kitab *Mîthâq al-Ummah* dijelaskan bahwa majelis umat tidak mempunyai wewenang membatasi calon khalifah pengganti, tidak berwenang dalam pemilihan khalifah dan dalam proses pembaiatan khalifah. Demikian pula lembaga ini tidak mempunyai fungsi legislasi, yakni dalam mengkaji dan mendiskusi-kan undang-undang negara. Lihat Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 72. Anggota non-muslim, tidak mempunyai hak untuk memberikan masukan kepada khalifah atas hukum yang hendak di-*tabanni* atau diundangkan untuk rakyat. Lihat Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 232.

khalifah,[242] *mu'âwin/wuzarâ' tafwîdh* dan *mu'âwin/wuzarâ' tanfîdh,* juga adanya *wâli/amîr*, *amir al-jihâd*, *al-qadha, bayt al-mâl*, dan *majlis al-ummah/ahl al-'aqd wa al-hallí*, meskipun dalam perinciannya terdapat beberapa perbedaan, misalnya syarat seorang khalifah diutamakan berasal dari suku quraisy, sedangkan menurut al-Mâwardi adalah syarat wajib. Demikian pula fungsi majelis umat sebagai pemberi masukan kepada khalifah, namun tidak berfungsi mengangkat khalifah. Hal ini berbeda dengan *ahl al-'aqd wa al-hallí*, yang menurut al-Mâwardî bertugas mengangkat khalifah. Namun, dalam HT, selama belum ada khalifah yang menjabat, maka majelis umat bertugas menjaring calon khalifah untuk selanjutnya dipilih oleh rakyat.[243]

---

[242]Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 5-21.

[243]Lihat Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 56-57, dan *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2, (2003), hlm. 47.

Bab III
Ideologisasi Politik *Khilâfah*

A. Kewajiban Menegakkan *Khilâfah*

Hizb al-Tahrîr melakukan berbagai upaya untuk memperoleh legitimasi atas konsep dan pemikiran *khilâfah*, dan yang paling utama adalah melalui hegemoni intelektual dengan mengeksplorasi dalil-dalil agama guna meyakinkan masyarakat muslim terhadap kebenaran konsep tersebut.[1]

Bagi mereka, mendirikan *khilâfah* merupakan suatu kewajiban seluruh umat Islam. Dalam buku *al-Fikr al-Islâmî*, terutama bab "الفرض على الكفاية فرض على كل مسلم" ditegaskan bahwa, adalah suatu kesalahan fatal jika pemahaman tentang wajib *kifâyah* itu diartikan sebagai gugurnya kewajiban bagi sebagian muslim karena sesuatu hal telah dilakukan oleh sebagian muslim lainnya– sekalipun kewajiban itu belum berhasil diwujudkan. Pemahaman tentang wajib *kifâyah* yang benar adalah jika sebagian orang telah benar-benar tuntas melakukan kewajiban tersebut, maka gugurlah

---

[1] Mirip dengan model analisis hegemoni Antonio Gramsci, bahwa untuk menguasai dan memperoleh *power* massa, para ideolog borjuis melakukan hegemoni intelektual, baik dengan penggunaan bahasa maupun moral. Dengan demikian, para borjuis akan memperoleh legitimasi dari rakyat. Andrew Vincent, *A Theories of the State* (New York: Basil Blackwell, 1987), hlm. 167.

kewajiban bagi sebagian tersebut. Artinya, menegakkan *khilâfah* Islam merupakan wajib *kifâyah*. Selama *khilâfah* belum berdiri maka setiap individu muslim yang mukallaf mempunyai kewajiban untuk menegakkannya tanpa pandang bulu hingga *khilâfah* benar-benar berdiri.[2]

Wajib *kifâyah* pada suatu hari dapat berubah menjadi wajib *'ayn*. Misalnya, hukum shalat jenazah adalah wajib *kifâyah*, namun jika hanya ada satu orang, maka hukum shalat jenazah berubah menjadi wajib *'ain*. Untuk menguatkan pernyataannya tersebut, HT juga mengutip pendapat Imam Syams al-Dîn al-Mahallî dalam *syarh Jam' al-Jawâmi'* dan Ibn Taimiyyah dalam *Majmû' al-Fatâwâ*.[3]

Oleh karena itu, mendirikan *khilâfah* adalah wajib *kifâyah*, namun karena kemampuan gerakan Islam untuk menegakkan *khilâfah* belum cukup mumpuni, maka wajib *kifâyah* berubah menjadi wajib *'ain*. Lebih tegas lagi dinyatakan bahwa batas toleransi Islam untuk menegakkan *khilâfah* itu tiga hari, sedangkan *khilâfah* telah runtuh sejak 1924, maka upaya menegakkan *khilâfah* bukan sekadar *adâ' al-fardh*, melainkan sudah menjadi *qadhâ'*.[4]

Bagi pengikut Hizb al-Tahrîr, kewajiban menegakkan *khilâfah* merupakan mahkota dari segala kewajiban yang dibebankan Allah kepada umat Islam.[5] Menurut mantan ketua umum DPP HTI, menegakkan *khilâfah* merupakan kewajiban yang paling agung dalam agama.[6]

---

[2] Muhammad Muhammad Ismâ'îl, *Al-Fikr al-Islamî* (Beirut: Al-Maktabah al-Wa'i, 1958), hlm. 14-15.

[3] *Nashrah Hizb al-Tahrîr*, 9 Rajab 1414 H/ 22 Desember 1993 halaman 3.

[4] *Ibid.*, hlm. 3-4.

[5] Muhammad Shuwaykî, "Tâj al-Furûdh al-Khilafâh," dalam *Al-Wa'îe*, No. 130, Th. 1998, hlm. 8.

[6] Hafidz Abdurrahman, "Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung," dalam *Al-Wa'ie* , No. 55, Th. V, edisi khusus (Maret, 2005), hlm. 90.

Sementara pihak-pihak yang tidak berniat menegakkannya maka mereka telah berdosa,[7] bahkan sebagai perbuatan maksiat yang paling besar.[8]

> Bagi seorang muslim, berdiam diri atau tidak turut serta berusaha mengangkat seorang khalifah merupakan suatu perbuatan yang diancam dengan dosa yang amat besar, karena dinilai mengabaikan salah satu kewajiban terpenting dalam Islam. Penerapan hukum syara' dan kedudukan Islam dalam kancah kehidupan tergantung pada pelaksanaan kewajiban ini. Oleh karena itu, seluruh kaum muslim akan memperoleh dosa yang sangat besar bila mereka tidak turut berupaya mengangkat seorang khalifah. Jika mereka semua sepakat untuk mengabaikan kewajiban ini, maka dosa tersebut akan diterima oleh setiap muslim di seluruh dunia. Apabila sebagian muslim mulai berjuang untuk mengangkat seorang khalifah, sedangkan sebagian lain tidak turut berjuang, maka dosa itu akan gugur dari pundak orang-orang yang berjuang mengangkat khalifah, akan tetapi tetap disandang oleh bagian umat yang lain, sampai berhasil diangkat seorang khalifah. Sebab turut serta dalam upaya melaksanakan kewajiban akan dapat menghapuskan dosa akibat kegagalan memenuhi kewajiban tersebut. Orang yang tidak ikut serta dalam perjuangan menegakkan kewajiban itu akan mendapatkan dosa sejak hari ketiga setelah berakhirnya kekuasaan seorang khalifah sampai dengan saat pengangkatan seorang khalifah baru."[9]

---

[7] Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 2 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), hlm. 21. Perlu diketahui al-Nabhânî menulis tiga buah buku yang masing-masing berjudul sama, yakni *Al-Shakhsîyyah al-Islâmîyah,* hanya saja tiap buku berbeda isinya sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. *Al-Shakhsiyyah al-Islâmiyyah* jilid pertama, *Al-Shakhsîyyah al-Islâmîyyah* jilid kedua, dan *Al-Shakhsîyyah al-Islâmîyyah* jilid ketiga. *Al-Shakhsîyyah al-Islâmîyyah* jilid kedua berisi tentang fiqh dan secara khusus fiqh politik, suatu tema yang sangat digandrungi dan menjadi sentral perjuangan utama HT. Demikian juga dalam *Al-Shakhsîyyah al-Islâmîyyah* jilid kedua, al-Nabhânî berusaha mengukuhkan bahwa konsep *khilâfah* Islam miliknya adalah yang benar, seperti khalîfah pengganti Nabi, individunya tidak ditentukan oleh syara'–dalam tema ini tampaknya penulis (al-Nabhânî) ingin mengonter pemikiran Syî'ah—negara harus berbentuk *khilâfah* dan pemikiran-pemikiran politik unik yang lain.

[8] Hizb al-Tahrîr, *Al-Khilâfah,* hlm. 3-4.

[9] Anonim, *Khilafah adalah Solusinya*, terj. Abu Faiz (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 28-29.

Dosa tersebut di atas tidak hanya menimpa kaum muslim secara umum, tetapi juga para penguasa diktator yang menghalangi gerakan HT dalam menegakkan *khilâfah*, dan orang-orang kafir yang menjajah negeri muslim. Menurut kesepakatan Muktamar Ulama di Jakarta pada 21 Juli 2009, mereka akan mendapatkan hukuman setelah *khilâfah* tegak berdiri.[10]

Selain cara-cara hegemoni dan intimidasi, *appeal to fear*,[11] kalangan aktivis HT juga selalu menyeru tentang kebenaran gerakannya dengan ajaran-ajaran Islam. Hal ini pernah disampaikan oleh juru bicara HT Lebanon pada 18 Juli 2010. Pihak-pihak yang bersikeras memerangi gerakan HT, mereka dengan sendirinya telah menyatakan perang terhadap pemikiran Islam.[12]

Di bawah ini penulis memaparkan tiga landasan tentang kewajiban menegakkan *khilâfah*, yaitu filosofis, normatif, dan historis.[13]

---

[10] "Piagam Muktamar Ulama, " dalam *Al-Wa'ie*, No. 108, Th. IX (Agustus, 2009), hlm. 63. Menurut Al-Wa'ie, Muktamar Ulama Nasional (MUN) dihadiri oleh 7000 ulama dari seluruh negeri dan dari negara lain seperti India, Banglades, Pakistan, negara-negara Asia Tengah, Turki, Mesir, Yaman, Libanon, Palestina, Syam, Sudan, dan Inggris. Lihat "Ikhlas Berbuah Pengorbanan, " dalam *Al-Wa'ie*, No. 108, Th. IX (Agustus, 2009), hlm. 27. Penulis pernah mengalami intimidasi dari para aktivis HTI, tepatnya pada tahun 1993-an di masjid Universitas Airlangga Surabaya. Saat itu terjadi perebutan pengaruh antara aktivis HTI dan jama'ah dakwah yang lain. Singkat cerita, kalangan aktivis HTI, yang biasa disebut *ikhwân,* berteriak bahwa orang-orang yang memusuhi dakwah HTI hendaknya dicatat namanya. Suatu hari, jika *khilâfah* telah tegak berdiri, maka orang-orang itu dimasukkan ke daftar (*black list*) untuk dihukum.

[11] Menariknya, pengikut gerakan ini menuduh buku *Ilusi Negara Islam* telah melakukan *appeal to fear* –sama seperti yang dilakukan gerakan ini kepada orang yang tidak mau menegakkan *khilâfah*—karena menyebarkan ketakutan kepada publik bahwa penerapan syari'at akan menyebabkan perpecahan bangsa karena mengotak-kotakkan bangsa Indonesia yang memiliki keyakinan yang berbeda. Muhammad Ishak, "Ilusi Buku Ilusi Negara Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 107, TH. IX (Juli, 2009), hlm. 56.

[12] Humaidi, "Konferensi yang Menggetarkan Dunia, " dalam *Al-Wa'ie*, No. 121, TH. XI (September, 2010), hlm. 9-10.

[13] Landasan filosofis di sini mengacu pada arti filsafat, yaitu "The critical study of the basic principles and concepts of a particular branch of knowledge." Dalam

Sedikit berbeda dengan apa yang disampaikan HTI dalam buletin *Al-Islam* edisi 486/tahun XVI yang terbit Desember 2009, yaitu landasan teologis (akidah), normatif (syari'at), dan historis.

B. Landasan Filosofis

Hizb al-Tahrîr, yang menolak disebut sebagai neo-Mu'tazilah,[14] Khawarij,[15] dan Wahabí[16] karena lebih senang disebut *Islâmiyyûn* (*Islamist*),[17] menegaskan bahwa suatu pemikiran harus didasarkan pada nalar yang kuat, karena tanpa nalar yang kuat, pemikiran menjadi rapuh. Bagi mereka, Islam adalah pemikiran. Asasnya adalah akal. Perangkat untuk memahami sesuatu adalah akal. Akal menjadi satu-satunya asas, tempat di mana Islam didirikan. Akallah asas yang kita gunakan untuk memahami nash Islam. Karena itu, keimanan terhadap Islam bergantung pada akal."[18]

Random House Webster's College Dictionary, hlm. 1014. Hal ini untuk mengetahui alur logika *khilafah* HT. Landasan normatif Islam digunakan untuk memahami dalil-dalil teks Islam. Adapun landasan historis digunakan untuk menilai acuan *khilafah* HT dari sekian banyak model negara atau *khilafah* atau kerajaan yang pernah ada dalam dunia Islam.

[14] Yahya Abdurrahman, "Hizbut Tahrir Menjawab Tuduhan Miring," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55, Th. V (Maret, 2005), hlm. 46.

[15] Hafidz Abdurrahman, "Hizbut Tahrir, Khawarij?" dalam *Al-Wa'ie*, No. 71, TH. VI (Juli, 2006), hlm. 32.

[16] "Hizbut Tahrir, Wahabi?" dalam *Al-Wa'ie*, No. 107, Th. IX (Juli, 2009), hlm. 30.

[17] Ini menurut Masdar Hilmy. Istilah "fundamentalis," "militan," "radikal," atau "teroris cenderung *pejorative* dan reduksionis, sedangkan istilah Islamis dipilih oleh mereka yang menjadi bagian dari gerakan Islamis. Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 24. Dalam penelusuran penulis, HT tidak pernah menyebut dirinya sebagai Islamis.

[18] Hizb al-Tahrîr, *Seruan Hizbut Tahrir kepada Kaum Muslimin*, terj. Muhammad Fatih (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 55. Arti dari akal dan pikir menurut HT adalah suatu proses berpikir. Proses berpikir ini tidak akan terjadi apabila tidak ada realitas (*wâqi'*), otak (*dimâgh*) yang sehat, indera (*hiss*), dan informasi sebelumnya (*ma'lûmât sâbiqah*). Tanpa *ma'lûmât sâbiqah* tidak akan terjadi proses berpikir, buktinya seseorang yang disodorkan bahasa Suryani tanpa sebelumnya ada informasi tentang bahasa tersebut, tentu dia tidak akan paham. Al-Nabhânî, *Al-Tafkîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1973), hlm. 17, 26. Di sini HT menjelaskan relevansi pesan Allah dalam surat al-Baqarah:

Hizb al-Tahrîr membenarkan bahwa Islam merupakan persoalan akal sehingga ia tunduk pada akal. Jadi, tolak ukur Islam adalah akal, karena akal merupakan asas Islam. Artinya, pemahaman akan Islam dan berbuat atas dasar Islam bergantung pada akal sebagai sebuah perangkat pemahaman dan perbuatan."[19] Menurut mereka, akidah dan hukum syara' adalah sebuah pemikiran (*fikr*) atau hasil proses berpikir. Jika hukum syara' terkait dengan perbuatan manusia, maka akidah terkait dengan hati dan pembenaran.[20]

Meskipun peran akal sangat besar dalam pandangan HT, bukan berarti akal adalah sumber hukum, karena hukum Allah tidak dapat ditentukan dan dinilai oleh akal yang terbatas. Sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an, hadits, ijma' sahabat, dan qiyas.[21]

Dalam kitab *Mafahim* dijelaskan bahwa dakwah wajib dilandaskan pada akal-pemikiran sebagai *qiyâdah fikriyyah*

وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ

Ayat di atas menjelaskan bahwa Adam telah diajari nama-nama, hakikat dan khasiat-khasiat sesuatu (bukan diajari bahasa). Yakni, Adam dibekali *ma'lûmât* yang dapat digunakan untuk menghukumi sesuatu. Karena, sekadar mengindera tidak cukup untuk menghukumi dan memahami sesuatu, tetapi butuh *ma'lûmât* yang dapat digunakan untuk menafsirkan sesuatu tersebut. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (ttp.: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 117. Proses berpikir seperti di atas itulah satu-satunya bisa disebut sebagai metode berpikir (*thariqah al-tafkîr*), sedangkan metode ilmiah dan metode mantiq hanya cabang dari metode di atas. Al-Nabhânî, *Al-Tafkîr,* hlm. 17, 26.

[19] Hizb al-Tahrîr, *Seruan Hizbut Tahrir,* hlm. 55-56. Sekalipun kelompok ini sedemikian rupa mengapresiasi akal, mereka tetap menolak filsafat. Bahkan dikatakan dalam Islam tidak ada filsafat. Filsafat menjadi penyebab kemunduran Islam. Mohammad Maghfur Wahid, "Pengaruh Filsafat terhadap Kemunduran Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 58, Th. V (Juni, 2005), hlm. 50-54.

[20] Hizb al-Tahrîr, *Mîthâq al-Ummah* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 10.

[21] Syabab Hizbut Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah*, terj. M. Ramdhan Adi (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004), hlm. 70-71.

(kepemimpinan terhadap masyarakat yang melandaskan diri pada akal pemikiran). Pemikiran yang mampu membangkitkan umat adalah pemikiran yang tercerahkan *(al-fikr al-mustanîr)*.[22] Pemikiran yang tercerahkan adalah pandangan mendalam terhadap sesuatu beserta segala hal yang melingkupi dan agar bisa mencapai proses kesimpulan secara benar. Pemikiran yang tercerahkan, menurut HT, menempati tingkatan tertinggi dari tiga strata pemikiran. Dua yang lainnya adalah permikiran yang mendalam dan pemikiran yang dangkal.[23]

Dari ketiga kategori pemikiran di atas dapat dipahami bahwa pemikiran Hizb al-Tahrîr dalam pandangan pemimpin dan pengikutnya merupakan hasil dari pemikiran yang mendalam dan bahkan tercerahkan. Terlebih lagi hasil dari pemikiran mereka tentang *khilâfah* merupakan pemikiran yang tercerahkan.

Untuk membuktikan bahwa hasil pemikiran yang digagas oleh HT merupakan pemikiran unggul dan tercerahkan, dapat dirujuk pada salah satu kitab mereka yang berisi *truth claim* terhadap hasil karya-karyanya. Setelah melakukan kajian, pemikiran, dan pembahasan tentang realitas umat pada masa sekarang yang merosot, dan realitas historis pada era Nabi yang berhasil menegakkan *dawlah* (*khilâfah*) di Madinah, HT menetapkan *afkâr, arâ'*, dan *ahkâm* yang bersumber dari Al-Qur'an, hadits, ijma' sahabat, dan qiyas, dan berpedoman pada sahabat, tabi'in, dan imam-imam dari kalangan mujtahidin. Hasil karya HT diklaim sebagai berasal dari Islam, bukan dari luar Islam, juga tidak ada anasir non-Islam.

---

[22] Hizb al-Tahrîr, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (ttp.: Hizb al-Tahrir, t.t.), hlm. 14.

[23] Al-Nabhani, *Al-Tafkîr* , hlm. 105-111. Pemikiran dangkal (*al-fikr al sathhi*) dimiliki mayoritas manusia di dunia. Pemikiran mendalam (*al-fikr al-'amîq)* dimiliki oleh para intelektual maupun ulama. Pemikiran yang tercerahkan (*al-fikr al-mustanîr*) biasanya dimiliki oleh para pemimpin dan ulama, intelektual serta orang biasa, tapi yang tercerahkan.

Hasil karya tersebut menurut mereka, berlandaskan olah pikir yang matang.[24]

Lalu bagaimana nalar Hizb al-Tahrîr dalam mengonstruksi *khilâfah* yang sekaligus menunjukkan keunggulan dan kecemerlangan pemikirannya? Mereka menyebutkan bahwa *khilâfah* sebagai sebuah "قضية المسلمين المصيرية" (yaitu, isu penting bagi seluruh muslim di dunia adalah kembali menegakkan hukum Allah melalui penegakan *khilâfah*).[25] Konsekuensi dari urgensitas *khilâfah* adalah kitab-kitab yang mereka tulis, baik yang berupa *afkâr, arâ'*, dan *ahkâm*, semua didedikasikan untuk menegakkan *khilâfah* dan mengangkat seorang khalifah.[26] Alhasil, negara adalah hal mendasar bagi kehidupan manusia untuk mewujudkan cita-cita atau bahkan cita-cita itu sendiri.[27]

---

[24] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 8. Pada kitab yang sama terbitan tahun 2010, redaksi terakhir tentang berpegangnya HTpada olah pikir dihapus. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2010), hlm. 30.

[25] Anonim, *The Methodology of Hizbut-Tahrir for Change* (London: Al-Khilafah Publications, 1999), hlm. 4. Dalam edisi Arab terdapat tulisan, "Ini adalah teks pidato yang disampaikan perwakilan Hizb al-Tahrîr dalam muktamar Ikatan Mahasiswa Muslim yang diselenggarakan di Missouri Amerika pada tanggal 24 Jumâdî al-Ûlâ 1410 H." Perwakilan Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 2, 11. Identifikasi problem utama umat Islam di dunia ini tidak selalu sama sebagaimana yang dikatakan HT. Isma'il al-Faruqi mengatakan bahwa *the major problem of the muslim world* adalah *sufism, taqlid, colonialism, disunity*, dan *secularism*. Isma'il al-Faruqi, "Islamic Renaissance in Contemporary Society," dalam Muhammad Mumtaz Ali (ed.), *Modern Islamic Movements*, (Kuala Lumpur: AS. Noordeen, 2000), hlm. 13.

[26] Hizbut Tahrir, *Hizbut Tahrir* (T.tp.: Hizbut Tahrir, 1995), hlm. 8.

[27] Hal ini bertolak belakang dengan pendapat kebanyakan kalangan Marxis yang menganggap komunisme akan jaya jika negara telah lenyap (*stateless condition)*, bahkan hal ini dianggap sebagai puncak dan akhir sejarah perjuangan kelas (*the ultimate end of history and class struggle*). Vincent, *Theories of The State*, hlm. 148. Pemikiran HT ini hampir serupa dengan pernyataan Hegel, yaitu bahwa kuat dan mekarnya negara berarti tercapainya cita-cita manusia. Sebagaimana dikutip Amien Rais dalam kata pengantar untuk buku terjemahan karya Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 30.

Meskipun HT tidak menjelaskan secara eksplisit tentang landasan rasional atau filosofis pemikiran *khilâfah*-nya, jika ditelusuri lebih jauh terdapat landasan rasional-filosofis terkait dengan *khilâfah,* yaitu berupa implikasi logis dari kesempurnaan Islam. Islam adalah aturan yang kamil dan *shâmil* bagi seluruh kehidupan manusia, sehingga wajib untuk menerapkan dan melaksanakannya secara sempurna.[28] Oleh karena itu, Islam berfungsi untuk memberi petunjuk kepada umat manusia, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Ayat-ayat yang sering mereka kutip untuk menunjukkan kesempurnaan Islam adalah:

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا

Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. (QS. 5:3).

وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui. (QS. 34:28).

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

---

[28] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 14.

Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah setan. Sesungguhnya setan itu musuh yang nyata bagimu. (QS. 2:208)

Ayat-ayat di atas menurut HT mengimplikasikan perlunya totalitas dalam berislam. Dengan Islam *kâffah*, umat Islam akan menjalani kehidupan yang damai dan sejahtera dalam naungan ridha Allah. Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, diperlukan sebuah institusi yang mampu menerapkan Islam *kâffah,* yang berupa *khilâfah*.[29]

Hizb al-Tahrîr memaknai totalitas dalam berislam dengan tegaknya *khilâfah*. Melanjutkan kehidupan Islam dan penerapan syari'at secara sempurna tidak akan terwujud kecuali dengan *khilâfah*. Dengan *khilâfah*, Islam bisa diterapkan secara sempurna di seluruh negeri muslim, dan dakwah Islam akan berkembang ke seluruh dunia.[30] Konsep kesempurnaan atau *kâffah* dikukuhkan dengan penegasan HT bahwa *khilâfah* adalah bagian intrinsik dari ajaran Islam yang tidak dapat ditinggalkan. Demikian juga mengembalikan hukum-hukum Allah tidak bisa terwujud tanpa *khilâfah*.[31]

Konstruksi nalar tersebut di atas biasanya dikaitkan dengan salah satu prinsip dalam epistemologi hukum Islam, yang oleh HT disebut sebagai kaidah *shar'iyyah* yang aplikasinya bersifat *kulliyah,* yaitu seperti kaidah ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.[32]

---

[29] Mujiyanto, "Manifesto Hizbut Tahrir: Jalan Baru untuk Indonesia Lebih Baik," dalam *Al-Waie,* No. 107, Th. IX (Juli, 2009), hlm. 11.

[30] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 9. Al-Nabhânî, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (1953), hlm. 47.

[31] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 11.

[32] Kaidah di atas bersama kaidah

ان الحسن ما حسنه الشرع, والقبيح ما قبحه ,ان الخير ما ارضى الله, و أن الشر ما أسخطه ,استصحاب الاصل ان العبادات والمطعومات والملبوسات والمشروبات والأخلاق لا تعلل ويلتزم فيها بالنص

diadopsi oleh HT. Lihat Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr (Al-Ta'rîf)* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 12, 14. Al-Nabhânî, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr*, hlm. 14. Perlu

Dalam konteks *khilâfah*, kaidah ini digunakan untuk menjelaskan tentang penegakan hukum pidana Islam, pembagian ghanimah, pembagian zakat, pengangkatan hakim dan sebagainya, yang tidak dapat dilaksanakan tanpa *khilâfah*.[33]

Untuk menguatkan ketakterpisahan *khilâfah* dari Islam, HT mengategorikan *khilâfah* sebagai sebuah *tharîqah* yang ditetapkan Islam. Seperti kita ketahui, HT membagi Islam menjadi dua, yakni *fikrah* dan *tharîqah*.[34] Yang pertama terdiri dari akidah Islam dan hukum syara', yang berfungsi untuk memecahkan problematika manusia, sedangkan kategori kedua adalah berupa hukum syara' yang menjelaskan metode pelaksanaan pemecahan problematika manusia, cara memelihara akidah, dan cara mengemban dakwah. *Tharîqah* tidak bisa dipisahkan dari *fikrah*. Bobot dan nilai keimanan terhadap *tharîqah,* sama dengan keimanan terhadap *fikrah*.[35]

---

dicatat, ada beberapa kaidah dalam epistemologi hukum Islam yang ditolak oleh HT, seperti kaidah:

لا ينكرتغيرالاحكام بتغيرالزمان

العادة محكمة

[33] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Beirut: Dar al-Ummah, 2005), hlm. 10. Mahmûd 'Abd. Al-Majîd al-Khâlidî, *Qawâid Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Buhûth al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 247. Bandingkan juga penggunaan kaidah ini oleh HT dalam mendirikan *takattul* yang bergerak untuk mendirikan *khilâfah*. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (Al-Quds: Hizb al-Tahrîr, 1953), hlm. 37.

[34] Al-Nabhânî, *Mafahim Hizb al-Tahrîr* (1953), hlm. 47. Hizb al-Tahrîr membedakan antara *tharîqah* dan *uslûb* atau *wasîlah*. *Tharîqah* bersifat tetap, tidak berubah, sedangkan *uslûb* atau *wasîlah* bisa berubah dan diganti. Perbuatan yang tergolong *tharîqah* adalah perbuatan yang bersifat fisik, dan dapat menghasilkan sesuatu yang nyata dalam kehidupan, bukan perbuatan yang tidak nyata, sekalipun kedua perbuatan tersebut dapat menghasilkan nilai amal yang sama. Contoh, doa adalah perbuatan fisik, tapi menghasilkan nilai yang bersifat rohani berupa amal. Ini berbeda dengan jihad yang merupakan perbuatan fisik dan menghasilkan sesuatu yang nyata seperti penaklukan. Demikian juga shalat merupakan *fikrah*, *tharîqah* pelaksanaan shalat melalui negara. Oleh karena itu, negara tidak boleh hanya menganjurkan shalat saja tanpa ada hukuman fisik bagi orang yang meninggalkan shalat.

[35] Al-Nabhânî, *Mafahim Hizb al-Tahrîr*, hlm. 47.

Dengan cara pandang tersebut di atas, HT ingin menegaskan bahwa *khilâfah* adalah perintah Islam yang tidak sekadar sebagai bagian dari pemikiran Islam yang boleh dipakai atau ditinggalkan, akan tetapi merupakan unsur yang membangun dan membentuk Islam itu sendiri. Tanpa *khilâfah*, Islam sekarang ini tidak akan bisa disebut sebagai Islam yang sempurna, artinya Islam yang parsial dan pincang.

Khilâfah adalah satu-satunya metode yang absah "الطريقة الوحيدة" untuk menerapkan hukum-hukum Islam dalam kehidupan. Tidak berhenti sampai di sini, HT merasa perlu meng-afirmasi frase/kata tambahan yang mencerminkan ajaran Islam, mempunyai kekuatan hukum, dan mengikat umat Islam, yaitu "الطريقة الشرعية الوحيدة".[36]

Bangunan nalar *khilâfah* di atas diperkuat oleh suatu konstruksi Islam sebagai sebuah ideologi.[37] Ideologi menurut HT adalah suatu keyakinan atau akidah yang didasarkan pada rasionalitas untuk menghasilkan aturan-aturan bagi manusia.[38] Makna akidah yang didasarkan pada rasionalitas adalah pemikiran yang komprehensif tentang fenomena alam, manusia, kehidupan, dan kaitannya dengan sebelum kehidupan dunia dan setelahnya, serta hubungan-nya antara sebelum dan sesudahnya. Sedangkan aturan yang berasal dari akidah adalah berupa solusi untuk memecahkan problem hidup manusia, cara penyelesaian, dan penjagaan akidah serta pengembangan atau penyebaran ideologi.[39]

---

[36] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (1996), hlm. 12, 20. Lihat juga Farid Wadjdi, "Hanya Khilafah yang Layak Memimpin Dunia," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 113.

[37] Al-Nabhânî, *Nizâm al-Islâm* (ttp.: Hizb al-Tahrir, 2001), hlm. 34.

[38] Al-Nabhânî, *Nizâm al-Islâm*, hlm. 24. Ahmad al-Qashash, *Usus al-Nahdhah al-Râshidah* (Beirut: Dar al-Ummah, 1995), hlm. 36.

[39] Muhammad Hussain 'Abdullah, *Dirâsât fi al-Fikr al-Islâmî* (Beirut: *Dar al-Bayariq*, 1990), hlm. 35. Al-Nabhânî, *Nizâm al-Islâm*, hlm. 24.

Terkait dengan *tharîqah* seperti dijelaskan di awal, HT memaparkan bahwa ajaran Islam yang berisi penjelasan tentang cara melaksanakan dan menjaga ideologi/*mabda'*, serta cara mengemban dakwah adalah bagian dari *tharîqah*. *Fikrah*-nya adalah solusi pemecahan terhadap problem manusia. Jadi *mabda'* haruslah terdiri dari dua unsur, yaitu berupa *fikrah* dan *tharîqah*.[40] Oleh karena itu, *khilâfah* merupakan bagian dari *mabda'* yang harus diwujudkan. Tanpa *khilâfah*, Islam bukan lagi sebagai sebuah *mabda'*.

Mabda' Islam merupakan satu-satunya *mabda'* yang benar di antara tiga *mabda'* yang ada: Islam, kapitalisme, dan komunisme-sosialisme. Sementara itu, agama Yahudi, Nasrani, dan yang lainnya bukanlah *mabda'*, melainkan sekadar ikatan rohani saja sehingga sifatnya parsial dan tidak praktis serta tidak mengatur hubungan antarmanusia dalam kaitannya dengan kehidupan manusia secara keseluruhan.[41]

Kalau dicermati secara mendalam, konstruksi filosofis HT di atas memiliki beberapa kesamaan dengan konsep para pemikir politik muslim Klasik dan Abad Pertengahan, seperti Ibn Abî Rabî', al-Fârâbî (257 H/870 M– 339 H/950 M), al-Mâwardî (364 H/975 M– 450 H/1059 M), al-Ghazâlî (450 H/1059 M–508 H/1111 M), Ibn Taimiyyah (661-728 H/1263-1328 M), dan Ibn Khaldûn (732 H/1332 M–808 H/1406 M). Misalnya, pemikiran Zallûm tentang terwujudnya hukum hanya melalui penegakan *khilâfah*. Al-Ghazâlî juga menyatakan hal yang sama dalam bahasa yang berbeda, yaitu keberadaaan *sulthân* merupakan keharusan untuk menciptakan ketertiban dunia sebagai perintah agama dan, dengan demikian, pengangkatan pemimpin merupakan keharusan atau kewajiban

---

[40] Al-Nabhânî, *Nizâm al-Islâm,* hlm. 24.

[41] *Ibid.*, hlm. 24, 34.

agama.[42] Ibn Taimiyyah juga meyakini bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* tidak akan terlaksana tanpa kekuatan atau pemerintahan. Lebih jauh, Ibn Taimiyyah mengidentifikasi *sulthân* sebagai *shadow of God on earth.* Ucapannya yang terkenal adalah: Enam puluh tahun dari kehidupan seorang pemimpin yang lalim lebih baik daripada satu malam tanpa adanya kepemimpinan.[43]

Namun demikian, ada nuansa yang berbeda di balik kesamaan-kesamaan tersebut di atas. Yaitu, ulama Klasik dan Pertengahan menyertakan argumen-argumennya dari perspektif filsafat sosial tentang urgensi kepemimpinan. Baik Ibn Abî Rabî', al-Fârâbî, al-Mâwardî, al-Ghazâlî, dan Ibn Khaldûn menyatakan bahwa manusia adalah *social creature* atau makhluk sosial yang tidak antipati terhadap eksistensi golongan/aliran lain, bahkan menekankan pentingnya kerja sama dan koordinasi. Kerja sama inilah yang merupakan *the origin and growth of a state*.[44]

Hemat penulis, kesempurnaan Islam secara substantif yang dapat diwujudkan melalui suatu lembaga atau institusi untuk mengatur masyarakat, memang bisa dimaklumi. Namun, kesempurnaan Islam dapat diwujudkan hanya melalui tegaknya institusi *khilâfah* ala HT/HTI, merupakan suatu keyakinan yang dipaksakan, bahkan ahistoris. Mengapa demikian? Karena ada perbedaan yang mendasar antara kebutuhan masyarakat muslim terhadap institusi politik dan kebutuhan terhadap institusi politik yang disebut *khilâfah*. Seperti kita ketahui, dalam perspektif politik, *khilâfah* dapat dimasukkan sebagai salah satu bentuk institusi politik, bukan satu-satunya. *Khilâfah* bukanlah satu-satunya institusi politik, yang sebenarnya juga diakui oleh gerakan HT/

[42] Sjadzali, *Islam and Governmental System*, hlm. 54.

[43] Ibn Taimiyyah, *Siyasah Syar'iyyah Etika Politik Islam,* terj. Rofi' Munawar (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), hlm. 228.

[44] Sjadzali, *Islam and Governmental System*, hlm. 32-33, 37, 43, 52, 69.

HTI. Secara teoretis, gerakan ini mengakui adanya institusi politik selain *khilâfah*, namun mereka menolaknya karena dianggap tidak sesuai dengan hukum syara'.

C. Landasan Normatif

Kalau mengacu pada karya rujukan HT/HTI, landasan normatif yang benar-benar bisa disebut sebagai dalil syari'at hanya dalil yang bersumber dari Al-Qur'an, hadits, ijma' sahabat, dan qiyas yang menggunakan '*illat shar'iyyah*.[45] Landasan normatif di sini adalah dalil tentang seluk-beluk *khilâfah* yang mengacu pada Al-Qur'an, hadits, dan ijma' sahabat. Qiyas tidak dijadikan acuan karena dalam masalah *khilâfah,* tidak ada sumber hukum qiyas untuk memperkuat landasan *khilâfah*.

Hal yang perlu dicatat adalah dalil-dalil normatif yang mereka kemukakan di dalam kitab-kitab mereka adalah sama, bahkan dalam beberapa kitab menggunakan redaksi yang sama.[46] Misalnya, kitab *al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah* (juz 2) yang salah satu

---

[45] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (Beirut: Dar al-Ummah, 2005), hlm. 64-67. Al-Nabhânî, *Mafâhim Hizb al-Tahrîr* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, 2001), hlm. 46. Zallûm, *Al-Dimuqratiyah Nizhâm Kufr* (ttp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 30. Dalam Rancangan Undang-Undang yang dibuat oleh HT, sumber hukum yang empat ini juga dimuat, misalnya, dalam pasal 12. Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm*, hlm. 92.

[46] Penggalian teks-teks suci ini dapat dilihat dari karya-karya gerakan ini dan hasil tulisan para pengikutnya. Sepanjang penelusuran penulis, kitab-kitab tersebut antara lain *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah; Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm; Afkâr Siyâsiyyah; al-Dawlah al-Islâmiyyah; Qawâid Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm; al-Khilâfah; Manhaj Hizb al-Tahrîr fî Taghyîr; al-Usus al-Shar'iyyah li Nizhâm al-Khilâfah al-Islâmiyyah; al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah* juz 2; *Dirâsât fi al-Fikr al-Islâmi; Islam Politik dan Spiritual; Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah; Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyyah; Pemikiran Politik Islam; Islam, Dakwah dan Politik; Dakwah Islam dan Masa Depan Ummat; Khilafah Islam Hadits Mutawatir bi al-Ma'na; Khilafah adalah Solusi; Reformasi versus Revolusi; Hizb al-Tahrîr.* Di samping karya-karya tersebut di atas, terdapat juga majalah dan buletin-buletin yang dikeluarkan oleh HT yang isinya senapas dengan kitab-kitab di atas.

babnya mengkaji tentang *khilâfah,* langsung dinukil (*copy-paste*) dengan redaksi yang sama di dalam kitab lain yang berjudul *al-Khilâfah*.[47] Oleh karena itu, dalam konteks pembahasan di bawah ini, penulis tidaklah perlu mencantumkan landasan normatif dari semua kitab tersebut, tetapi cukuplah menggunakan beberapa kitab saja yang penulis anggap representatif.

1. Al-Qur'an sebagai Landasan Normatif Pertama

Hizb al-Tahrîr yakin bahwa masalah *khilâfah* dapat dirujuk pada Al-Qur'an. Nu'man Hanief, salah seorang anggota HTI menyatakan, boleh jadi dunia Islam sangat tidak setuju dengan metode bersenjata gerakan jihad, namun soal legalitas *khilâfah* di dalam Al-Qur'an tetap tidak terbantahkan.[48]

Legalitas *khilâfah* dalam Al-Qur'an dapat dilacak di dalam salah satu kitab otoritatif terbaru Hizb al-Tahrîr (*Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*), yang pada sampul depannya tertulis: هذا الكتاب اصدره وتبناه حزب التحرير وهو يلغي ما خالفه (*Kitab ini diterbitkan dan di-tabanni oleh Hizb al-Tahrîr yang mempunyai kekuatan menghapus isi kitab lain yang menyalahinya*). Artinya, status kitab ini untuk mengoreksi kitab-kitab lain yang diterbitkan oleh HT yang bertentangan dengannya.[49] Ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi landasannya:

---

[47] Penukilan yang sama tidak hanya pada tema *khilâfah*, dalam tema lain juga ditemukan. Dalam kitab terjemahan dari bahasa Inggris, yakni *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyyah* (*How the Khilafah Destroyed*) materinya sama dengan kitab *Pemikiran Politik Islam (Political Thought).*

[48] Nu'man Hanief, "Khilafah: Ancaman Bagi Tata Dunia?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 71, Th. VI (Juli, 2006), hlm. 44.

[49] Memang tidak ada penjelasan secara eksplisit tentang tema atau materi apa yang dihapus, namun kemungkinan besar adalah terkait struktur *khilafah* dari kitab-kitab lain, seperti dalam kitab *al-Dawlat al-Islâmiyyah*, *Muqaddimat al-Dustûr*, dan *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*. Problematisnya, kitab-kitab ini tetap menjadi rujukan wajib (*mutabannat*). Seperti diketahui, kitab-kitab *mutabannat* HT seperti yang tercantum dalam kitab karya HT yang berjudul *Hizb al-Tahrîr* (*Al-Ta'rîf*) (Dâr al-Ummah: Beirut, 2010), hlm. 31-32.

فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ

Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. (QS. 5:48).

وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. (QS. 5:49).[50]

Berdasarkan ayat di atas, HT menyatakan bahwa seruan kepada Nabi untuk memutus perkara (meregulasi) umat dengan apa yang diturunkan oleh Allah mempunyai *mafhûm* (implikasi) tentang keniscayaan eksistensi *hâkim* (regulator) setelah Nabi yang akan meregulasi umat Islam dengan apa yang diturunkan oleh Allah. Ayat di atas juga mengandung perintah yang sifatnya *jazm* (*obligatory/mandatory*). Terlebih lagi pelaksanaan *hudûd* dan seluruh hukum itu wajib, yang semuanya tidak akan bisa terealisasi kecuali dengan adanya hakim. Jelasnya, menurut HT, hakim yang

---

1. نظام الإسلام 2. التكتل الحزبي 3. مفاهيم حزب التحرير 4. النظام الاقتصادي في الإسلام
5. الاموا ل فى دولة الخلافة 6. نظام الحكم في الإسلام 7. مقدمة الدستور 8. الدولة الإسلامية
9. الشخصية الإسلامية 3 ج 10. مفاهيم سياسية لحزب التحرير 11. النظام الاجتماعي في الإسلام
12. نظرات سياسية لحزب التحرير 13. منهج حزب التحرير فى التغيير 14. من مقومات النفسية الاسلامية
15. أسس التعليم في دولة الخلافة 16 أجهزة دولة الخلافة 17. قضايا سياسية 18. حزب التحرير

[50] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 10. Al-Nabhani hanya mencantumkan dua ayat di atas. Al-Din al-Nabhani, *Al-Dawlah al-Islamiyyah* (1994), hlm. 233. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 2 (2003), hlm. 13.

dimaksud pada ayat di atas adalah khalifah, sedangkan sistem hukum atau pemerintahan yang digunakan adalah sistem *khilâfah*.[51]

Selanjutnya adalah kitab *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* karya 'Abd. Al-Qadîm Zallûm. Selain menyebut kedua ayat di atas, dia juga menambah ayat-ayat lainnya.[52] Menurut Zallûm, sebenarnya masih banyak ayat lainnya yang serupa dengan ayat-ayat yang ia sebutkan. Kesimpulan Zallûm adalah Al-Qur'an banyak menjelaskan tentang masalah hukum perang, politik, pidana, kemasyarakatan, perdata, masyarakat madani, dan sebagainya, yang wajib dilaksanakan oleh umat Islam, seperti yang dipraktikkan oleh Nabi, *khulafâ al-râsyidîn,* para penguasa pemerintahan setelahnya.[53]

Terakhir, Zallûm menyatakan bahwa Islam mempunyai sistem pemerintahan dan kenegaraan. Islam tidak akan tegak tanpa suatu institusi negara yang melaksanakan hukum-hukum Islam. Institusi tersebut adalah institusi politik yang bersifat *basyariyyah*, bukan teokrasi, institusi yang khas, unik, dan berbeda dari sistem pemerintah manapun di dunia. Institusi itu tidak lain adalah *al-Dawlah al-Islâmiyyah* yang dipimpin oleh khalifah.[54]

Mencermati paparan di atas, penafsiran mereka bisa diperdebatkan dari aspek relasi antarayat di atas dengan *khilâfah*. Tampaknya, HT terlalu gegabah dan tergesa-gesa untuk memaksakan penafsiran mereka, terlebih dalam kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, yang memakai model berpikir *jumping to conclusion*. Hal ini tampak dari penukilan dua ayat di atas (QS.5:48-49). Kedua

---

[51] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 10.

[52] Seperti ayat-ayat dalam Al-Qur'an surat al-Mai'dah (5) ayat 44, 45, dan 47. Surat QS. an-Nisa' ayat 58, 59, dan 65.

[53] Zallûm*, Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm,* hlm. 18.

[54] *Ibid.*, hlm. 18-19.

ayat ini dipahami sebagai wajib adanya seorang *hâkim* (khalifah) setelah Nabi yang akan meregulasi umat Islam dengan apa yang diperintahkan oleh Allah. Perpindahan atau transfer makna *hâkim* menjadi khalifah inilah yang penulis maksudkan sebagai *jumping to conclusion*. *Khilâfah* dalam pandangan HT tidak lagi mengandung makna generik, tetapi telah menjadi arti yang memiliki formulasi tersendiri, seperti dalam penjabaran kitab-kitab mereka.

Jika penafsiran mereka kita terima, menurut penulis tingkat penerimaannya hanya pada sebatas "indikasi" untuk membangun sistem di mana nilai-nilai Islam dapat diaplikasikan, bukan pada kewajiban untuk menegakkan sistem pemerintahan *khilâfah*. Tak heran jika Qomaruddin Khan, seperti yang dikutip oleh Khalid Ibrahim Jindan, menyebut bahwa Ibn Taimiyyah meragukan validitas pendapat tentang ke-*khilâfah*-an yang berasal dari Al-Qur'an dan hadits, atau bahkan latar belakang sejarah *khulafâ al-râsyidîn* yang dianggapnya tidak lebih dari sebuah aksiden, bukan eksemplar atau contoh kehidupan.[55] Rezim kenabian tidak bisa disebut sebagai *state* (negara). Sekalipun demikian, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa Nabi diutus oleh Tuhan untuk menegakkan aturan sosial dengan syari'at yang harus ditaati, dan Nabi tidak hanya sukses melakukan hal tersebut, juga berhasil memberi arahan kepada umatnya untuk menegakkan *imârah* setelahnya.[56]

Husayn Haykal juga menegaskan bahwa prinsip-prinsip dasar kehidupan sosial dalam Al-Qur'an dan hadits tidak mempunyai hubungan langsung dengan sistem pemerintahan, tetapi hanya berupa ajaran-ajaran prinsipil tentang sistem politik yang dibangun dengan karakteristik percaya kepada satu Tuhan, dan Dia satu-

---

[55] Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 43-44.

[56] Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymîyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.), hlm. 179-180.

satunya yang berhak untuk disembah.[57] Hal yang sama juga disampaikan oleh Qamaruddin Khan, bahwa konsep negara sama sekali tidak ada dalam Al-Qur'an, meskipun di sana terdapat kata *khilâfah*, namun ia tidak digunakan dalam pengertian politik.[58] Demikian pula pendapat dari 'Alî 'Abd al-Râziq.[59]

> Hal yang benar, Islam lepas dan terbebas dari klaim-klaim khilafah seperti yang didengungkan dan diakui oleh umat Islam. Juga terlepas dari apa yang dilekatkan pada khilafah berupa pemujaan dan intimidasi, juga kemuliaan dan kekuatan. Khilafah bukan merupakan garis yang harus ditempuh di dalam agama, melainkan sekadar garis politik pada umumnya. Islam tidak mengakuinya, juga tidak mengingkarinya, demikian pula tidak menyuruhnya dan juga tidak melarangnya. Semua itu diserahkan pada akal kita untuk menilainya berdasarkan eksperimentasi umat terdahulu dan berdasar ilmu politik.[60]

Sebenarnya, absennya Al-Qur'an dari konsep *khilâfah* juga diakui oleh Fahmi Amhar, aktivis HTI, kontributor aktif majalah *Al-Wa'ie* dan dosen Pascasarjana Universitas Paramadina. Ketika mengkritik kalangan liberal yang menggembar-gemborkan substansi, Amhar berkata:

> Anehnya, mereka masih selalu mempertanyakan, adakah dalil-dalil Al-Qur'an yang secara jelas memerintahkan penegakan daulah Islam? Apa yang diminta ini justru menunjukkan bahwa kelompok liberal ini hanya menggunakan istilah literal atau substansi sepanjang

---

[57] Sjadzali, *Islam and Governmental System,* hlm. 124.

[58] Qamaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam,* terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 20-21.

[59] Karya 'Alî 'abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, yang terbit pertama pada tahun 1925 ini banyak menuai kecaman kritik, di antaranya kritik oleh Muhammad al-Khidr Husayn dalam *Naqd kitâb Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,* dan *Haqîqat Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* karya Muhammad Bakhit al-Mutti'i, serta *Naqd 'Ilm li Kitâb Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* karya Muhammad al-Taher bin 'Ashur. Lihat Muhammed S. El-Awa, *On The Political System of The Islamic State* (Indiana Polis: American Trust Publications, 1980), hlm. 67.

[60] 'Alî 'abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Mesir: Shirkah Musâhamah Mishriyyah, t.t.), hlm. 103.

menguntungkan mereka saja. Sejatinya, bahwa berbagai kelompok dakwah berjuang menegakkan dawlah Islam, sekalipun tidak ada nash Al-Qur'an yang secara gamblang memerintahkannya, adalah bukti bahwa kelompok dakwah tersebut tidak literal. Pemahaman mereka (kelompok dakwah) pada "substansi" berbagai ayatlah yang menjadikan mereka yakin bahwa tidak mungkin syari'at tegak tanpa adanya negara (*dawlah*).[61]

2. Hadits sebagai Landasan Normatif Kedua

Ada beberapa hadits yang dijadikan acuan sebagai kewajiban menegakkan *khilâfah*, di antaranya:

مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

Barangsiapa yang melepaskan tangan dari ketaatan, dia akan bertemu Allah pada hari kiamat dengan tanpa *hujjah*, dan barangsiapa yang mati, dan tidak ada baiat di pundaknya, maka apabila mati, matinya seperti mati jahiliyah.[62]

Hizb al-Tahrîr menafsirkan hadits di atas sebagai kewajiban melakukan baiat bagi umat Islam, serta mengategorikan mereka yang tidak melakukan baiat seperti mati dalam keadaan jahiliyah. Nalar yang dipakai adalah baiat tidak digunakan dan tidak diucapkan kepada seseorang, kecuali kepada khalifah. Dengan demikian, hadits di atas mewajibkan adanya baiat di pundak setiap muslim kepada khalifah. Dalam tulisan-tulisan pengikut gerakan ini, hadits di atas digunakan untuk meyakinkan umat Islam tentang wajibnya *khilâfah* dengan seorang khalifah sebagai pemimpin, yang dibuktikan oleh kewajiban melakukan baiat.[63]

---

[61] Fahmi Amhar, "Metode Menangkal Penghancuran Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 58, Th. V (Juni, 2005), hlm. 13-14.

[62] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 10-11. Muslim bin al-Hajjâj Abû al-Hasan al-Qushayrî al-Naysâbûrî. *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh*, juz 3, al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.t.), hlm. 1478.

[63] *Ibid.*, hlm. 11.

Penafsiran di atas, tampaknya, adalah sebagai upaya untuk mengunci pemahaman dan keyakinan umat Islam bahwa baiat itu identik dengan *khilâfah*. Padahal kalau kita cermati, hadits tersebut hanya menjelaskan kepada umat Islam untuk berbaiat, tanpa ada penjelasan secara eksplisit kepada siapa harus melakukan baiat. Oleh karena itu, kesimpulan HT bahwa sasaran baiat itu khalifah adalah upaya menggiring nalar muslim yang sifatnya *jumping to conclusion* agar meyakini *khilâfah*.

Memang, dalam penelusuran penulis terhadap karya-karya HT/HTI, baiat selalu dihubungkan dengan pengangkatan khalifah, jadi tidak ada baiat tanpa ditujukan kepada khalifah. Oleh karena itu, baiat kepada selain khalifah adalah keliru. Alhasil, sumpah setia kepada organisasi atau pemimpin selain kepada khalifah menurut HT tidak termasuk kategori baiat. Pengalaman penulis sendiri ketika tahun 1990-an memutuskan untuk menjadi anggota HTI, janji kesetiaan menjadi anggota tidak diwujudkan dalam bentuk baiat, tetapi dalam bentuk *qasam* (sumpah), meskipun secara fungsi antara *qasam* dan baiat sama, yakni mengikat kesetiaan seseorang atau sekelompok orang.

Mengacu pada sejarah Nabi, apakah baiat yang dilakukan Nabi selalu dalam konteks pengangkatan khalifah? Nyatanya, secara historis, fenomena baiat juga dijumpai dalam konteks selain pengangkatan pemimpin atau khalifah.[64] Baiat yang dilakukan Nabi

[64] Dalam pandangan HT, baiat adalah satu-satunya metode yang sah dalam pengangkatan *khalifah*. Hal ini mengacu beberapa ayat Al-Qur'an dan hadits. Yaitu: "Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berdusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka, dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. 60:12). "Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah, tangan Allah di atas tangan mereka. Maka barangsiapa yang melanggar

terjadi beberapa kali. Di antaranya baiat Aqabah Pertama atau disebut juga *bay'at al-nisâ* yang diikuti oleh dua belas muslim pada tahun dua belas kenabian. Demikian juga baiat *kubrâ* yang diikuti oleh tujuh puluh tiga laki-laki dan dua perempuan pada hari *tasyrîq* tahun tiga belas kenabian.[65]

Kedua peristiwa baiat di atas terjadi sebelum Nabi hijrah ke Madinah, yang berarti—kalau menurut keyakinan HT—sebelum negara Islam berdiri.[66] Maka jika HT konsisten pada keyakinannya, tentu kedua baiat di atas bukan untuk mengangkat Nabi sebagai kepala negara, sebab negara Islam belum berdiri pada saat kedua baiat itu berlangsung.

Oleh karena itu, penulis mengamini pendapat Murtadhâ al-'Askarî yang menjelaskan bahwa secara historis Nabi pernah melakukan beberapa jenis baiat dengan beragam tujuan. *Pertama*, baiat *Aqabah* Pertama pada musim haji. Kaum muslim saat itu berjanji untuk tidak menyekutukan Allah, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anak-anak, tidak berkata kotor dan dusta, tidak melakukan maksiat, serta taat kepada Nabi. Baiat ini merupakan bentuk baiat atau janji setia pada Islam. *Kedua*, baiat *Aqabah* Kedua pada musim haji yang diikuti tujuh puluh dua laki-laki dan dua perempuan. Peristiwa ini adalah wujud baiat untuk

---

janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah, Maka Allah akan memberinya pahala yang besar." (QS. 48:10). Terhadap kedua ayat tersebut, HT berpendapat bahwa baiatnya kaum muslim kepada Nabi bukan merupakan baiat atas kenabian Muhammad, atau baiat meyakini Muhammad sebagai rasul, melainkan baiat Muhammad sebagai hakim (penguasa) atau kepala negara. Sebab, pengakuan terhadap kenabian dan kerasulan adalah domain atau masalah iman, bukan domain baiat. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 26.

[65] Sîrah Ibn Hishâm juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 39, 49. Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, juz I (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 2001), hlm. 80-81.

[66] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (1994), hlm. 50-51. Syabab Hizb al-Tahrir Inggris, *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah*, hlm. 145.

menegakkan *Dawlah Islâmiyyah*. *Ketiga*, baiat *ridhwân* atau baiat di bawah pohon. Pada tahun 6 H., Nabi bersama seribu tiga ratus—versi lain menyebut seribu enam ratus—sahabat melaksanakan umrah ke Makah. Perjalanan ini dihalangi kaum Quraisy. Kemudian Nabi membaiat sahabat-sahabatnya agar tidak lari dan siap mati. Peristiwa ini disebut baiat siap berperang.[67] Dengan demikian, baiat tidak semata-mata ditujukan untuk mengangkat seorang khalifah, seperti keyakinan kalangan HT/HTI.

Kalau logika HT tentang kewajiban membaiat khalifah kita ikuti, tentu saja sahabat Sa'ad bin 'Ubâdah adalah orang pertama yang mati dalam keadaan Jahiliyah, sebab dia adalah sahabat yang tidak mau membaiat Abû Bakar. Bahkan Sa'ad berkata, "Demi Allah, seandainya jin dan manusia bersatu mendukungmu maka saya tidak akan membaiatmu hingga saya akan menemui Allah dan mengetahui hisab saya." Demikian juga yang dilakukan sahabat Farwah bin 'Amr.[68] Selain mati dalam keadaan Jahiliyah, dua sahabat ini juga berdosa besar dan masuk neraka. Dengan demikian, maka gugurlah penjelasan al-Nabhânî bahwa seluruh sahabat itu adil, mempunyai kekhususan, orang-orang yang paling utama dibanding orang-orang setelahnya, dan masuk surga.[69]

Hadits lain tentang kewajiban mengangkat seorang khalifah adalah:

---

[67] Al-'Allâmah al-Sayyid Murtadha al-'Askarî, *Ma'âlim al-Madrasatayn,* jilid 1 (Teheran: Muassasah Bi'thah, 1406 H), hlm. 154-156.

[68] *Ibid.*, hlm. 134. Lihat juga Al-Tabari, *Tarikh*, jilid 4, hlm. 42.

[69] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (2005), hlm. 317-318. Memang secara eksplisit al-Nabhânî tidak menyebut bahwa seluruh sahabat masuk surga, namun secara implisit terbaca dari dalil keadilan sahabat yang salah satunya mengacu pada surat at-Taubah ayat 100: "Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. Mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar." *Ibid.*, hlm. 317.

وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ

Sungguhnya imam itu adalah seperti perisai, orang berperang di belakangnya, dan berlindung kepadanya.[70]

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمْ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ

Nabi bersabda, 'Dulu Bani Israel diurus dan dipimpin oleh nabi. Setiap seorang nabi meninggal, akan digantikan dengan nabi yang lain. Sesungguhnya tidak ada nabi sesudahku, dan akan ada banyak khalifah.' Para sahabat bertanya, 'Maka apa yang Anda perintahkan kepada kami?' Rasulullah bersabda, 'Penuhilah baiat yang pertama, yang pertama saja, dan berikanlah kepada mereka haknya. Sesungguhnya Allah akan meminta kepada mereka pertanggung-jawaban atas apa yang mereka lakukan.'

Hadits yang pertama bermakna imam sebagai pelindung. Hadits tersebut dianggap sebagai kabar (*ikhbâr*) dari Nabi yang mengandung pujian terhadap khalifah. *Ikhbâr* seperti ini merupakan tuntutan dari Nabi untuk menetapkan seorang imam. Jika *ikhbâr* berasal dari Allah ataupun dari Nabi yang mengandung celaan, maka ia adalah tuntutan untuk ditinggalkan. Namun, jika tuntutan untuk melakukannya berakibat pada tegaknya hukum syara' atau tuntutan itu berakibat pada terabaikannya hukum syara', maka tuntutan itu bersifat adalah wajib (*jazm*).[71]

---

[70] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 11. Hadits tersebut dapat dilacak dalam Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihî,* juz 4, al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir (T.tp.: Dâr Thûq al-Najât, 1422 H), hlm. 50.

[71] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), hlm. 11. Matan hadits tersebut ada dalam karya Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh*, hlm. 169.

Hadits itu juga menyiratkan pengertian bahwa orang yang mengurus umat Islam adalah khalifah, yang berarti kewajiban untuk mengangkat khalifah. Terlebih lagi Nabi pernah memerintahkan untuk menaati khalifah, dan memerangi orang yang merebut ke-*khilâfah*-annya. Seperti tercermin dalam hadits di bawah ini:

وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ

> Siapa yang telah membaiat seorang imam dan telah memberikan genggaman tangan dan buah hatinya, maka hendaklah menaatinya sesuai dengan kemampuannya. Jika datang pihak lain yang ingin merebut kekuasaannya, maka penggallah leher pihak tersebut.[72]

Tampaknya, argumen HT dalam memaknai hadits-hadits di atas sangatlah lemah. Hadits "imam sebagai perisai" tentu bukan semata bahwa yang berfungsi sebagai perisai adalah khalifah. Pemimpin lain seperti sulthân, atau presiden juga dapat berfungsi sebagai perisai. Imam masih merupakan arti umum (generik) dari pemimpin, belum merupakan arti khusus, sebagaimana pemahaman HT. Memaknai imam sebagai khalifah semata tentu sangat tidak logis. Demikian juga mengenai hadits baiat kepada imam, juga tidak serta-merta bermakna baiat kepada khalifah.

Penjelasan HT juga terlihat inkonsisten tentang hadits "imam sebagai perisai." Hadits ini dianggap sebagai *ikhbâr* yang mengandung tuntutan. Lalu mereka melakukan interpolasi (memasukkan nash ke dalam kerangka tertentu) bahwa tuntutan itu berakibat pada tegaknya hukum syara', sehingga sifatnya wajib (*jazm*). Sementara dalam tulisan yang lain, HT menyatakan hal yang

[72] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 11. Hadits tersebut dimuat dalam Muslim bin al-Hajjâj Abû al-Hasan al-Qushayrî al-Naysâbûrim, *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh*, juz 3, al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.t.), hlm. 1472.

berbeda terhadap suatu hadits yang mengandung ikhbar. Dalam hadits riwayat Bukhâri, Nabi bersabda:

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ

Urusan kekuasaan ini selalu milik Quraisy, selama masih ada dua orang di antara mereka.[73]

Hadits di atas menurut HT hanya sekadar *ikhbâr* yang tidak mengandung keharusan syarat bagi seorang khalifah berasal dari suku Quraisy. Syarat khalifah dari suku Quraisy sekadar syarat *afdhaliyyah* saja.[74] Padahal hadits kepemimpinan Quraisy tersebut bisa didukung dengan argumen yang sejenis (hadits), yaitu "imam sebagai perisai." Misalnya, *ikhbâr* tentang hadits kepemimpinan dari Quraisy yang jika tidak dilaksanakan akan terjadi pengabaian terhadap syari'at, paling tidak dari muatan hadits tersebut.

Adapun makna hadits "Bani Israel diurus dan dipimpin oleh Nabi, dan akan ada banyak khalifah" adalah sebuah pandangan futurologi Nabi tentang munculnya banyak khalifah. Bukan bukti bahwa mengangkat khalifah sebagai kewajiban. Memang, dalam sejarah, pandangan futurologi Nabi telah terbukti. Menurut penulis, dalam hadits ini Nabi ingin menekankan etika sebuah kesetiaan saja, sehingga hadits ini tidak mengandung implikasi, sebagaimana yang dijelaskan oleh kalangan HT.

3. Ijma' Sahabat sebagai Landasan Normatif Ketiga[75]

Hizb al-Tahrîr juga menekankan kewajiban adanya *khilâfah* pada dalil ijma' sahabat. Sahabat telah sepakat tentang wajibnya

[73] Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahî*h, hlm. 179.

[74] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (1996), hlm. 55-56.

[75] Ijma' sahabat adalah kesepakatan para sahabat atas hukum suatu masalah. Jika sahabat telah bersepakat atas hukum sesuatu, maka kesepakatan tersebut adalah hukum syara'. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1963),

khilâfah, dengan dibuktikan dengan baiat mereka terhadap Abû Bakar, 'Umar, dan Utsmân.[76]

Untuk membuktikan kewajiban *khilâfah* atas dasar dalil ijma' sahabat, HT menunjukkan bukti suatu peristiwa setelah Nabi wafat. Saat itu, para sahabat tidak segera menguburkan Nabi, tetapi mendahulukan kepentingan suksesi politik, yaitu mencari pengganti Nabi sebagai khalifah.[77] Juru bicara HT di Inggris, Farid Kasim, menyebutnya "lebih penting (mengurus suksesi politik) daripada memakamkan seorang manusia besar/Muhammad."[78]

Menurut mereka, masyarakat Islam tidak boleh kosong dari khalifah lebih dari tiga hari sehingga menentukan pengganti Nabi lebih penting ketimbang mendahulukan pemakaman Nabi.[79] Demikian pula setelah peristiwa tertusuknya 'Umar, yang disikapi oleh penunjukan enam orang untuk dipilih salah satu dari mereka sebagai khalifah. Dalam hal ini, 'Umar menentukan batas tiga hari agar telah terpilih seorang khalifah.[80]

Hal penting yang perlu dicatat terkait proses di Saqîfah yang kemudian dianggap sebagai ijma' sahabat adalah konsekuensi bahwa seluruh sahabat pasti sepakat membaiat Abû Bakar, atau setidaknya tidak ada sahabat yang menentang pengangkatan Abû Bakar sebagai khalifah. Padahal pada saat itu masih banyak sahabat yang tidak ikut dalam perundingan. Diceritakan bahwa ada tiga

---

hlm. 48. Ijma' sahabat bisa digunakan sebagai dalil, karena mereka selalu menyertai dan melihat rasul. Athâ' ibn Khalîl, *Ushul Fiqih*, terj. Yasin as-Siba'i (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 111. Nalar di atas dapat dipahami bahwa ijma' sahabat secara otomatis mengungkap dalil terpendam. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (2005), hlm. 298.

[76] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 12.

[77] *Ibid.*, hlm. 6.

[78] Farid Kassim, "Hizbut-Tahrir How and Why?" dalam *Khilafah Magazine,* No. 4, Vol. 4 (Oktober, 1994), hlm. 4.

[79] Hizb al-Tahrîr, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 56.

[80] *Al-Usus al-Shar'îyah li Nizhâm al-Khilâfah al-Islâmîyah,* hlm. 12-13.

faksi saat Nabi wafat, yaitu faksi Ansor pimpinan Sa'ad ibn 'Ubâdah, faksi pimpinan Abû Bakar dan 'Umar, dan faksi pimpinan 'Alî ibn Abî Thâlib, yang berkumpul di rumah Fâthimah.[81] Sa'ad bin 'Ubâdah tidak membaiat Abû Bakar dan juga tidak membaiat 'Umar.[82]

Ironisnya, percekcokan pada peristiwa Saqîfah itu oleh HT dianggap sebagai suatu kebolehan/kewajaran. Oleh karena itu, percekcokan dalam masalah perebutan *khilâfah* adalah boleh, bukan suatu yang makruh, sebab di kalangan sahabat juga terjadi percekcokan.[83] Parahnya, percekcokan dalam masalah penentuan *khilâfah* dianggap sebagai ijma' sahabat.[84] Adalah sesuatu yang tak terpikirkan bahwa kisah monumental Saqîfah yang "kontroversial" itu dianggap sebagai representasi ijma' sahabat.

Menariknya lagi, percekcokan tersebut dianggap tidak bertentangan dengan hadits-hadits tentang larangan meminta jabatan. Bahkan menurut Zallûm, larangan hadits dimaksud hanya

---

[81] Ibn Hisyam, *Sirah al-Nabi*, jilid 4, hlm. 335.

[82] Murtadha al-'Askarî mendata para ahli sejarah yang menjelaskan bahwa Sa'ad bin 'Ubâdah tidak membaiat. Mereka adalah Ibn Sa'ad dalam *Thabaqat*-nya, Ibn Jarir dalam *Târîkh*-nya, al-Baladhurî dalam *Ansab*-nya, Ibn 'Abd al-Bar dalam *al-Istî'âb*-nya, Ibn 'Abd Rabbih dalam *al-'Iqd al-Farîd*-nya, Ibn Qutaybah dalam *al-Imâmah wa al-Siyâsah*-nya, Al-Mas'udî dalam *Murûj al-Dhahab*-nya, Ibn 'Hajar al-'Asqalânî dalam *al-Ishâbah*-nya, Muhib al-Thabarî dalam *al-Riyâdh al-Nadhirah*-nya, *Usd al-Ghâbah*, *Târîkh al-Khamîs*, dan 'Alî bin Burhân al-Dîn dalam *al-Sîrah al-Halabiyyah*-nya. Lihat Al-'Allamah al-Sayyid Murtadha al-'Askarî, *Ma'alim al-Madrastayn*, jilid 1, hlm. 124-125.

[83] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (1996), hlm. 70. Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islamiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2002), hlm. 233. Hizb al-Tahrîr, *Al-Khilâfah*, hlm. 31. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islamiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 37.

[84] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, hlm. 70. Padahal *tanâzu'* sendiri di dalam Al-Qur'an dilarang:

وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ

"Dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar" (al-Anfal: 46).

ditujukan kepada individu yang lemah seperti Abû Dzâr, sedangkan bagi individu yang tepat dan kuat adalah tidak masalah untuk meminta jabatan sebagaimana dilakukan ‘Amr bin al-Âsh yang meminta Nabi untuk menjadikannya seorang gubernur.[85]

Jika HT membolehkan percekcokan dalam masalah perebutan *khilâfah*—walaupun Al-Qur’an melarangnya—karena dianggap ijma’ sahabat, maka peristiwa-peristiwa lainnya yang terjadi saat di Saqîfah juga merupakan kebolehan dan ijma’ sahabat. Tanpa bermaksud menafikan integritas/keadilan para sahabat Nabi, dapat kita lacak ucapan ‘Umar—seperti yang ada dalam *Muruj al-Dhahab* karya al-Ya’qûbî— ketika berteriak akan menginjak Sa’ad bin ‘Ubâdah hingga remuk, bahkan akan membunuhnya karena kengototan Sa’ad untuk menjadi pemimpin pasca-Nabi. Tindakan ‘Umar itu telah memancing Qays putra Sa’ad untuk mengancam balik ‘Umar.[86] Masalahnya, apakah peristiwa tersebut yang secara etika politik tidak baik merupakan ijma’ sahabat?

Demikian pula pemaksaan baiat yang dilakukan ‘Umar dengan mengancam akan membakar rumah Fâthimah jika tidak mau berbaiat, adalah kebolehan karena merupakan ijma’ sahabat. Hal ini dapat kita telusuri pada suatu kisah bahwa pada peristiwa Saqîfah, ada beberapa sahabat Nabi seperti al-‘Abbâs ibn ‘Abd al-Muthallib, Salmân al-Fârisî, ‘Ammâr ibn Yâsir, al-Barrâ’ ibn ‘Âzib, Sa’d ibn Abî Waqqâs, ‘Utbah ibn Abi Lahab, Abû Dzar al-Ghifârî, al-Miqdad ibn al-Aswad, ‘Ubay ibn Ka’ab, dan Thalhah ibn ‘Ubaydillah. Mereka pada saat itu berada di rumah Fâtimah dan belum membaiat Abû Bakar. Lalu ‘Umar bersama beberapa sahabat seperti Khâlid ibn al-Walîd, ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Awf, Thâbit ibn Qays ibn Shammâs, Ziyâd ibn Labîd, Muhammad ibn Maslamah, Zayd ibn Thâbit, Salamah ibn Sâlim, Salamah ibn Aslam, dan Usayd ibn

[85] *Ibid.*, hlm. 70.

[86] O. Hashem, *Saqifah Perselisihan Umat* (Depok: Yapi, 1989), hlm. 222.

Hudayr, mendatangi rumah Fâthimah dan mengancam akan membakar rumahnya apabila tidak ikut membaiat Abû Bakar.[87]

Ibn Qutaybah menceritakan bahwa setelah pembaiatan, Abû Bakar menyuruh ‘Umar ke rumah ‘Alî agar membaiat dirinya. Sampai di rumah ‘Alî, ‘Umar meminta agar orang-orang yang ada di rumah keluar, tapi ternyata tidak ada yang keluar. Lalu ‘Umar berkata, “Demi Dzat yang jiwa ‘Umar di tangan-Nya, apakah Anda akan keluar atau saya akan benar-benar membakar rumah ini beserta isinya?” Kemudian seseorang mengatakan kepada ‘Umar, “Wahai Abâ Hafsh, di dalam rumah itu ada Fâthimah!” Umar berkata, “Sekalipun.”[88] Pertanyaannya, apakah model intimidasi dan pemaksaan untuk berbaiat adalah juga ijma’ sahabat? Mengacu pada kerangka pemahaman HT tentang kebolehan percekcokan, maka intimidasi dalam baiat adalah salah satu ijma’ sahabat. Tampaknya HT mengafirmasi hal ini, seperti yang akan dibahas pada bab selanjutnya.

Dalam penelusuran penulis, konstruksi hukum ijma’ sahabat ala HT bermuara pada status hukum wajib. Artinya, HT memahami bahwa kalau sahabat melakukan ijma’, berarti status hukumnya bernilai wajib, bukan sunnah atau mubah. Demikian juga ketika membicarakan landasan yuridis *khilâfah* dari aspek ijma’ sahabat.

Formulasi tersebut terlihat janggal karena inkonsistensinya. Dalam hierarki sumber hukum yang diadopsi HT, ijma’ sahabat berada pada urutan ketiga setelah Al-Qur’an dan hadits. Padahal menurut HT, status hukum suatu *amr* atau perintah dari Allah atau dari Nabi yang ada dalam Al-Qur’an dan hadits tidak selalu menunjukkan keharusan, tapi sekadar tuntutan. Tuntutan itu nanti

---

[87] Al-‘Allâmah al-Sayyid Murtadha al-‘Askarî, *Ma’âlim al-Madrasatayn*, jilid 1, hlm. 124-127.

[88] Ibn Qutaybah al-Dînawarî, *Al-Imâmah wa al-Siyâsah*, jilid 1-2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 16.

bisa berupa tuntutan untuk melaksanakan atau tuntutan untuk meninggalkan. Tuntutan untuk melaksanakan bisa menjadi wajib, sunnah, atau mubah. Hal itu tergantung pada *qarînah* atau indikator yang menyertainya.[89] Sedangkan dalam ijma' sahabat tidak ada gradasi hukum suatu peristiwa yang dilakukan oleh para sahabat.

Dalam realitasnya, tidak jarang atas nama ijma' sahabat, membunuh seorang muslim hukumnya menjadi boleh. Dalam kasus wasiat 'Umar misalnya, siapa pun dari kalangan muslim yang tidak sepakat harus dibunuh.[90] Kalangan HT memahami wasiat 'Umar ini dengan menyatakan bahwa tak seorang sahabat pun yang menentang wasiat ini, sekalipun membunuh tanpa hak diharamkan.[91] Artinya, dalam masalah suksesi khalifah, membunuh seorang muslim dengan alasan tertentu adalah dibolehkan karena hal tersebut adalah ijma' sahabat.

Sanggahan lain terkait *khilâfah* sebagai ijma' sahabat adalah realitas historis bahwa pada saat di Saqîfah tidak ada berita yang menunjukkan munculnya kata-kata *khilâfah*. Justru yang ada adalah"perebutan" antara kaum Ansor dan Muhajirin, dengan kalimat "*Minna amir wa minkum amir*."[92] Kata lain yang sering disebut adalah kekuasaan (*al-amr*). Kata *khilâfah* yang dimaknai secara politik sama sekali tidak disebut dalam peristiwa Saqîfah. Memang sekali pernah disebut kata 'khalifah', namun tidak dikaitkan dengan kekuasaan memimpin, tapi digandengkan dengan

[89] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (2005), hlm. 207.

[90] Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 56.

[91] Anonim, *Khilafah adalah Solusinya*, terj. Abu Faiz (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 27.

[92] Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), hlm. 38, 40. *Sîrah Ibn Hishâm,* juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 339. Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, jilid 4, hlm. 40-41. Ibn Qutaybah al-Dînawarî, *Al-Imâmah wa al-Siyâsah*, jilid 1-2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 10, 12, 13. *Sîrah Ibn Hishâm,* juz 4 (Beirut: Dar al-fikr, t.t.), hlm. 338.

shalat. Abû Bakar disebut yang utama karena pernah menjadi khalifah *Rasûl Allâh 'alâ al-shalât*.[93]

Kosa kata khalifah dan turunannya pertama kali muncul setelah Abû Bakar dibaiat. Misalnya, ucapan Usâmah yang memanggil Abû Bakar dengan "*Ya khalifah Rasûl Allâh*."[94] Dengan demikian, dalam domain kajian ijma' sahabat, tidak ada indikasi para sahabat telah melakukan ijma' terkait dengan *khilâfah*. Kalau dipaksakan, para sahabat hanya pernah bersepakat terkait masalah penggantian kekuasaan atau kepemimpinan setelah Nabi. Sedangkan kata khalifah adalah sebutan sahabat terhadap Abû Bakar setelah menjadi pemimpin pasca-Nabi. Dengan kata lain, *khilâfah* atau khalifah adalah masalah ijtihad sahabat, bukan ijma'. Tentu saja pemahaman ini akan dianggap sesat dan menyesatkan oleh anggota HTI, bahkan suatu bentuk penolakan terhadap hukum Allah yang *ma'lûm min al-dîn bi al-dharurah*.[95]

D. Landasan Historis

Hizb al-Tahrîr menegaskan bahwa sejarah (*târîkh*) tidak dapat dijadikan sebagai sumber peraturan dalam Islam (*al-nizhâm al-Islâmi*), baik dari segi pengetahuan tentang suatu peraturan Islam maupun dari segi pengambilan dalil.[96] Demikian juga ia tidak bisa digunakan sebagai acuan dan asas untuk kebangkitan umat, dan asas suatu kajian. Namun, di sisi lain HT menyatakan bahwa *khilâfah* bukan sekadar ide atau angan-angan saja, melainkan pernah ada di dunia.[97]

---

[93] Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* jilid 4, hlm. 41. Al-Dînawarî, *Al-Imâmah wa al-Siyâsah*, jilid 1-2, hlm. 13.

[94] Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, jilid 4, hlm. 46.

[95] Hafidz Abdurrahman, "Benarkah Khilafah Tidak Ada dalam Nash Syari'ah?," dalam *Al-Wa'ie,* No. 88, Th. VIII (Desember, 2007), hlm. 31-33.

[96] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 54.

[97] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 1 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), hlm. 356.

HT mengklaim bahwa masa Nabi hingga Turki Ottoman merupakan periode *khilâfah*, sedangkan *khilâfah* adalah teori negara yang sesuai dengan Islam.[98] Sementara itu, penerapan Islam secara sempurna, *kaffah*, telah dimulai sejak Nabi hingga tahun 1918 M sebelum penjajah menguasai negeri-negeri muslim.[99]

Sebenarnya klaim mereka tidak mempunyai dasar yang kuat. Penulis mencoba mengeksplorasi sejarah, apakah *khilâfah* dalam lintasan sejarah Islam selalu berwajah satu? Demikian juga apakah *khilâfah* berlanjut berabad-abad tanpa putus? Apakah setiap

---

[98] Dalam salah satu buku yang berjudul *Al-Dawlah al-Islâmiyyah,* terdapat bab "Kontinuitas Negara Islam" yang menjelaskan bahwa *khilâfah* atau daulah Islam telah ada sejak masa Nabi sampai tahun 1924. Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dar al-Ummah, 2002), hlm. 133. Lihat juga Gus Uwik, "Keberlangsungan Daulah Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 71, Th. VI (Juli, 2006), hlm. 71.

[99] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 44-45. Klaim di atas diikuti oleh upaya membuat daftar para khalifah, yaitu dunia Islam pernah dipimpin oleh 104 khalifah. Mereka terdiri dari 5 khalifah dari *khulafâ' al-râsyidîn* (mulai dari Abu Bakar tahun 11-13 H/632-634 M hingga Al-Hasan 40 H/661 M), 14 khalifah dinasti Umayyah (mulai dari Muawiyah 40-64 H/661-680 M hingga Marwan bin Muhammad 127-133 H/744-750 M), 18 khalifah dari dinasti Abbasiyyah (mulai dari Abul 'Abbas al-Safah tahun 133-137 H/750-754 M hingga Muqtadir Billah 296-320 H/908-932 M), 8 orang khalifah dari Bani Buwayh (mulai dari Al-Qahir Billah tahun 320-323 H/932 -934 M hingga Al-Qaim Bi Amrillah 423-468 H/ 1031-1075 M), 11 orang khalifah dari Bani Saljuk (mulai dari Al-Mu'tadi Biamrillah tahun 468-487 H/1075 -1094 M hingga Al-Mu'tasim Billah 640-656 H/1242-1258 M). Hingga di sini, tiga setengah tahun tidak ada khalifah karena serangan Tartar, selanjutnya ada 18 khalifah (mulai dari Al-Mustansir Billah II tahun 660-661 H/1261 -1262 M hingga Al-Mutawakkil Alallah IV 914-918 H/ 1515-1517 M), 30 khalifah dari Bani Utsman (mulai dari Salim I tahun 918-926 H/1517-1520 M hingga Abdul Majid II 1340-1342 H/1922-1924 M). Lihat Muktamar Muballighoh Indonesia, "Khalifah dari Masa ke Masa," dalam *Satukan Langkah Songsong Khilafah Islamiyah* (Jakarta: Muktamar Muballighoh Indonesia, 2010), hlm. 13-16. Tentu daftar ini mengundang perdebatan dan sangat manipulatif. Sebagai contoh kenapa Bani Utsman dimulai pada Salim I? Padahal sebelum Salim I, ada 8 khalifah yang dimulai dari Utsman I (1299-324 M), Orkhan bin Utsman, Murad I, Bayazid I, Muhammad I, Murad II, Muhammad II Al-Fatih, dan Bayazid II. Lihat Ali Mufrodi, "Kerajaan Usmani," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 245. Hans Joachim Kissling, "The Ottoman Empire to 1774," dalam *The Last Great Muslim Empires* (Princeton: Markus Wiener Publisher, 1996), hlm. 46.

pemimpin negara pasca-Nabi hingga tahun 1924 M selalu menyebut dirinya sebagai khalifah?

Terkait kesatuan *khilâfah* seluruh negara di dunia, masih dapat diperdebatkan. Memang, dapat dibenarkan secara historis bahwa sejak periode *al-Khulafâ' al-Rasyidûn* hingga awal dinasti Abbasiyah (masa Abû Ja'far al-Manshûr), atau sejak tahun 11 H/ 632 M hingga 136-158 H/754-775 M terjadi kesatuan semacam itu.[100] Jadi, dalam masa sekitar 125 tahun dapat dikatakan bahwa hanya ada satu *khilâfah* di dunia. Namun, sejak munculnya *khilâfah* Bani Umayyah di Spanyol yang dibangun oleh 'Abd al-Rahmân I al-Dakhîl pada 138 H/756 M, ke-*khilâfah*-an tidak bisa lagi disebut satu.[101] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî menjelaskan bahwa pada tahun tersebut, 'Abd al-Rahmân Mu'âwiyah ibn Hishâm ibn 'Abd al-Malik ibn Marwân dibaiat untuk memimpin *khilâfah*.[102] Dinasti Umayyah di Spanyol sejak kelahirannya menentang *khilâfah* Abbasiyah dan mengaku dirinya sebagai penguasa dunia Islam.[103] Untuk mempertahankan pendapatnya, Al-Nabhânî menjelaskan:

> Dalam kasus Spanyol, gubernur mengambil alih suatu wilayah dan mendeklarasikan sebagai negara independen. Akan tetapi, para wali tidak pernah dibaiat sebagai oleh seluruh umat Islam biarpun kemudian dia menyandang titel *khalifah* pada wilayah tersebut tidak atas semua umat Islam. *Khalifah* umat Islam tetap satu dan pemerintahan tetap berada di tangannya. Wilayah Spanyol pada saat itu dianggap sebagai wilayah yang tidak berada di bawah otoritas *khalifah*.[104]

---

[100] Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, juz 1 (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 2001), hlm. 2, 28, 167.

[101] Clifford Edmund Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), hlm. 11.

[102] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 242, 480.

[103] Syafiq A. Mughni, "Perpecahan Kekuasaan Islam," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Khilafah)*, hlm. 115.

[104] An-Nabhani, *The Islamic State* (London: Al-Khilafah Publications, 1998), hlm. 132.

Jawaban al-Nabhânî di atas sulit dipertahankan karena memang dalam sejarah umat Islam, belum pernah ada seorang khalifah yang dibaiat oleh seluruh kaum muslim. Realitas historis kebergandaan kekuatan politik umat Islam pada tahun-tahun berikut setelah munculnya *khilâfah* Bani Umayyah di Spanyol semakin beragam dan bercabang-cabang. Hasan Ibrâhîm Hasan membagi negara-negara yang mandiri dan otonom (*al-duwal al-mustaqillah*)—selain negara Umawiyyah di Andalus yang memimpin pada 138-397 H/756–1031 M—adalah negara *al-Adârisah* di Marokko pada 172-311 H/788-932 M, negara *al-Aghâlibah* di Tunisia pada 184-269 H/800-908 M, serta negara *al-Thûlûniyyîn* (254-292 H/868-905 M) dan negara *al-Fâthimiyyîn* (358-567/H/969-1171 M).[105]

Demikianlah realitas historis tentang kebergandaan kekuatan politik umat Islam sejak pemerintahan 'Abbasiyyah di dunia Islam. Bosworth yang mengutip Zambaur, menegaskan bahwa di Spanyol saja terdapat beberapa dinasti Islam yang sering disebut dengan *Mulûk al-Thawâif*. Dinasti ini selain wilayah kekuasaannya kecil, juga masa kekuasaanya tidak lama.[106] Di antaranya adalah Hammûdids di Malaga dan Algeciras (400-449 H/1010-1057 M), 'Abbâdids di Seville (414-484 H/1023-1091 M), Zirids di Granada (403-483 H/1012-1090 M), Banû Yahyâ di Niebla (414-443 H/ 1023-1051 M), Banu Muzyn di Silves, Algarve (419-449 H/1028-1053 M), Banu Razîn di Albarracin, La Sahla (402-500 H/1011-1107 M), Banû Qâsim di Alpuente (420-485 H/1029-1092 M), Jahwarids di Cordova (422-461 H/1031-1069 M), Afthasids atau Banû Maslama di Badajos (413-487 H/1022-1094 M), Dhûn Nûnids di Toledo (sebelum 419-478 H/sebelum 1028-1085 M), 'Âmirids di Valencia (412-489 H/1021-1096 M), Banu Shumâdih di Almeria (430-480 H/1039-1087 M), Tujibids dan Hûdids di Saragossa,

[105]Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm,* juz 3, hlm. 71.

[106]Bosworth, *The Islamic Dynasties*, hlm. 15.

Lerida, Tudela, Calatayud, Denia, Tortosa (410-536 H/1019-1142 M), dan Banû Mujâhid dan Banû Ghâniya di Majorca (413-601 H/ 1022-1205).

Demikian juga kontinuitas *khilâfah* selama berabad-abad masih sangat *debatable*. Memang dalam realitas historisnya, dinasti Islam selalu ada, bahkan hingga saat ini.[107] Namun, kalau berpijak pada konsep *khilâfah* ala HT, maka konsekuensi logisnya model negara seperti yang diyakini HT sudah tidak ada lagi sejak masa dinasti 'Abbasiyyah. HT menegaskan bahwa jika terdapat dua khalifah yang dibaiat, maka khalifah yang dibaiat terakhir harus dibunuh. Maka secara otomatis kekuasaan khalifah yang terakhir tidak sah dan illegal.

Dalam sejarah, banyak pemerintah atau negara Islam yang muncul, baik negara yang benar-benar baru maupun negara hasil penaklukan, atau hasil pembaiatan yang tidak sah karena sebelumnya telah ada khalifah. Realitas ini dapat kita cermati misalnya tentang munculnya negara 'Abbasiyyah yang merupakan hasil dari penaklukan terhadap dinasti Umayyah.[108]

Berdasarkan konsep negara ala HT, seharusnya *khilâfah* 'Abbasiyyah dan Ottoman tidak sah karena keduanya dibangun melalui penaklukan terhadap *khilâfah* Islam sebelumnya. Hal ini

---

[107] *Ibid.*, hlm. 38-39. Dapat dicatat dinasti Syarifs berdiri sejak 917 H/1511 M, yang hingga karya Bosworth diterbitkan masih eksis dengan Raja Hasan sebagai pemimpinnya, bahkan sampai sekarang. Demikian juga dinasti al-Sa'ûd atau Wahhâbiyyah 1159 H /1746 M. *Ibid.*, hlm. 38-39, 81.

[108] Hasan Ibrâhîm Hasan*, Târîkh al-Islâm*, juz 2, hlm. 21. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî*, Târîkh al-Khulafâ'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 238. Demikian juga berdirinya *khilâfah* Turki Utsmânî (Ottoman) yang dimulai sejak 680-1342 H / 1281-1924 M, ketika itu masih ada *khilâfah* Abbasiyah di Cairo yang memimpin sejak 659-923 H / 1261-1517 M. Bahkan pada sekitar tahun 923 H/1517 M, Ottoman menaklukkan *khilâfah* 'Abbasiyyah Cairo. Demikian seterusnya kisah tentang runtuh dan tegaknya *khilâfah*, kebanyakan berasal, kalau tidak karena penaklukan, adalah dari pembaiatan yang pada saat yang sama masih ada khalifah lain.

akan lain jika HT memegang konsep *al-qahr wa al-Istîlâ'* dan *ahl-al-shawkah*. Al-Taftâzânî menjelaskan bahwa *imâmah* sah jika dilakukan dengan salah satu dari metode: a) baiat oleh *ahl al-hall wa al-'aqd;* b) penunjukan atau putra mahkota; dan c) *al-qahr wa al-Istîlâ'*.[109] Badr al-Dîn bin Jamâ'ah juga mengemukakan hal yang sama, bahwa untuk menjaga ketertiban umum dan persatuan, orang yang memiliki kekuatan (*ahl-al-shawkah*) haruslah dipatuhi meskipun ia bodoh, dan tidak menyimpang dari kultur yang baik.[110] Namun, hingga saat ini, HT tidak mencantumkan konsep *al-qahr wa al-Istîlâ'* dan *ahl-al-shawkah* dalam kitab *mutabannat*-nya.

Dengan demikian, HT menampakkan inkonsistensinya tentang konsep *khilâfah*, yaitu di satu sisi ketidakbolehan membaiat dua khalifah, namun di lain sisi *khilâfah* mereka meyakini kontinuitas *khilâfah* hingga saat ini, bahkan pada setiap bulan Maret diperingati sebagai hari keruntuhan *khilâfah* Islam Turki Ottoman.

Lalu, apakah setiap pemimpin dinasti Islam pasca Nabi hingga tahun 1924 M menyebut diri mereka sebagai khalifah? Berdasarkan catatan Patricia Crone dan Martin Hinds, seluruh pemimpin Islam dari era dinasti Umayyah hingga dinasti Ottoman memakai sebutan khalifah (khalifah Allah ataupun khalifah Rasul Allah).[111] Menariknya, seperti dicatat Crone dan Hinds, penggunaan otoritas politik dengan sebutan khalifah ini telah melebar hingga ke Jawa. Pada 1984, Presiden Numayri berencana menjadikan Sudan sebagai republik Islam dan menyebut dirinya sebagai khalifah Allah di muka bumi.[112]

---

[109]Dikutip dari Hasan Muhammad Makkî al-'Âmilî, *Al-Ilâhiyyât* juz 2 (Beirut: al-Markaz al-âlamî li-al-dirâsât al-Islâmiyyah, t.t.), hlm. 524.

[110]Fathi Osman, "*The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State,*" dalam *State, Politics and Islam*, ed. Mumtaz Ahmad (Amerika: American Trust Publications, 1986), hlm. 74.

[111]Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge:Cambridge University Press, 1986), hlm. 12-18.

[112]*Ibid.*, hlm. 19.

Namun, tidak semua pemimpin dinasti dalam sejarah Islam menyebut dirinya khalifah dan menamakan pemerintahannya sebagai *khilâfah*. Misalnya, dinasti Rasulids di Yaman yang berkuasa sejak 625-858 H/1229-1454 M, semua pemimpinnya menggunakan sebutan al-Malik.[113] Demikian juga para khan keturunan Jochi yang memimpin di Rusia Selatan dan Siberia Barat sejak 623-907 H/1226-1502 M.[114]

Jadi dalam sejarah, panggung politik umat Islam tidak hanya dikuasai oleh sebuah negara yang menyebut dirinya *khilâfah*. Al-Suyûthi (w. 911 H/1505 M) tidak memasukkan semua dinasti Islam pada masa hidupnya dalam kategori *khilâfah*. Dia hanya menyebut *khulafâ' rashidûn*, dinasti Umayyah dan Abbasiyyah, dinasti Umayyah di Andalus, negara Thabâtaba, dan negara Tabaristaniyyah. Al-Suyûthî menilai Fâthimiyyîn sebagai negara yang tidak sah, bahkan negara yang buruk (*al-dawlah al-khabîthah*).[115] Seperti kita ketahui, pada masa al-Suyûthî—mengacu pada dinasti dan tahun yang dibuat oleh Clifford Edmund Bosworth—terdapat beberapa dinasti Islam seperti Seljuq di Persia dan Irak (429-590 H/1038-1194 M), Seljuq di Anatolia (470-707 H/1077-1307 M), dan dinasti Ottoman di Anatolia (680-1342 H/1281-1924 M).[116] Namun dinasti-dinasti tersebut tidak dikategorikan sebagai *khilâfah*. Padahal saat al-Suyûthi menulis karyanya, telah ada dinasti Ottoman di Anatolia (680-1342 H/1281-1924 M) yang dalam penilaian Hizb al-Tahrîr termasuk ke dalam kategori *khilâfah*.

Selanjutnya terkait dengan sikap HT terhadap hadits yang bertentangan dengan masa *khilâfah*, yaitu bahwa masa *khilâfah*

---

[113]Bosworth, *The Islamic Dynasties*, hlm. 76.
[114]*Ibid.*, hlm. 152.
[115]Al-Suyûthî*, Târîkh al-Khulafâ'*, hlm. 6, 482.
[116]Bosworth, *The Islamic Dynasties*, hlm. 115, 129-130, 136.

adalah tiga puluh tahun, dan setelah itu akan muncul kerajaan.[117] Menurut penelusuran penulis, HT tidak mencantumkan hadits dimaksud ke dalam kitab ataupun buku-buku mereka. Namun, dalam tulisan-tulisan para pengikutnya, terdapat beberapa komentar yang perlu kita perhatikan. Yahya Abdurrahaman, misalnya, menyatakan bahwa masa tiga puluh tahun adalah masa *khulafâ' râsyidûn* dan Imam Hasan. Namun Yahya menolak masa setelah tiga puluh tahun adalah era kerajaan, karena bertentangan dengan hadits dua belas khalifah dan hadits tentang munculnya *khilâfah* di akhir zaman.[118]

Menurut penulis, penolakan Yahya di atas kemungkinan terkait dengan pendapat HT bahwa *khilâfah* telah berjalan secara kontinu hingga berabad-abad dan berakhir pada 1924 M. Dengan demikian, sejak Nabi hingga 1924 M, tidak ada yang disebut kerajaan. Al-Mawdûdî yang terkenal sangat fundamentalis, meyakini bahwa pasca-Muawiyah, sistem *khilâfah* telah berubah menjadi sistem kerajaan. Al-Mawdûdî menyitir riwayat bahwa Sa'ad ibn Abî Waqqâsh mengucapkan salam kepada Muawiyah dengan "Assalamu'alaikum Wahai Raja." Al-Mawdûdî juga menjelaskan bahwa Mu'awiyah berkata, "Aku adalah raja pertama." Selanjutnya, mengutip Ibn Katsîr, bahwa sudah selayaknya ia dijuluki raja sebagai pengganti khalifah, sebab Nabi telah bersabda bahwa *khilâfah* hanya tiga puluh tahun, selebihnya akan datang masa kerajaan.[119] Din Syamsuddin, mengutip John O. Voll, menyatakan bahwa Muawiyah adalah seorang *Caesar of Arabs* daripada seorang khalifah, sedangkan Ali merefleksikan sebuah kekuasaan ideal yang

---

[117]Teks haditsnya adalah: الخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ المُلْكُ

Al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ'*, hlm. 11; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilâl bin Asad al-Shaybânî, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal,* juz 36, Muhaqqiq Shu'ayb al-Naûth (T.tp.: Muassasah al-Risâlah, 2001), hlm. 248.

[118]Yahya Abdurrahman, "Makna Khilafah 30 Tahun," dalam *Al-Wa'ie*, No. 68, Th. VI (April, 2006), hlm. 63.

[119]Abul A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 188-189.

dipimpin seorang saleh dan memperoleh petunjuk Allah.[120] Jadi, jika pernyataan Yahya di atas dihadapkan pada riwayat lain, maka tampak kontradiksinya. Dalam riwayat lain, kepemimpinan Umayyah bukanlah *khilâfah*, melainkan kerajaan yang jelek.[121]

Yahya mencoba memperkuat argumennya dengan menyitir hadits yang menjelaskan bahwa masa tiga puluh tahun adalah masa *khilâfah nubuwwah*,[122] sehingga hadits tersebut tidak menafikan eksistensi *khilâfah* setelah tiga puluh tahun.[123] *Logical implication*-nya, setelah tiga puluh tahun adalah *khilâfah* yang tidak berada di jalur *nubuwwah*, termasuk masa kepemimpinan salah satu dinasti Umayyah, khalifah Umar bin ‘Abd al-‘Azîz (99 H/717 H). Menariknya lagi, kata *mulk* pada hadits sebelumnya, tidak diartikan sebagai kerajaan, tapi kekuasaan.[124] Tentu saja argumen ini dibuat agar masa *khilâfah* tidak terbatas hanya tiga puluh tahun. Namun demikian, argumen Yahya ini tidak *compatible* dan tidak *comparable*.

Dikatakan tidak *compatible* dan tidak *comparable*, karena pada satu sisi Yahya memaknai *khilâfah* sebagai institusi atau sistem politik yang mempunyai ciri khas tertentu. Namun ketika memaknai *mulk*, Yahya membuat *circular argument* dengan

---

[120]Din Syamsuddin & Sudarnoto Abdul Hakim, “Pendahuluan,” dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* hlm. 3.

[121]Muhammad bin ‘Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dhahâk al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, juz 4, Tahqîq Ahmad Muhammad Shâkir dll. (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975), hlm. 503.

[122]Redaksi hadits yang dimuat dalam karya Abû Dâwud;

خِلَافَةُ النُّبُوَّةِ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُلْكَ أَوْ مُلْكَهُ مَنْ يَشَاء

Abû Dâwud Sulaymân bin al-Ash’ath bin Ishâq bin Bashîr bin Shadâd bin ‘Amr al-Azdî al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwud,* juz 4, Muhaqqiq Muhammad Muhyî al-Dîn ‘Abd al-Hamîd (Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, t.t.), hlm. 211.

[123]Yahya Abdurrahman, “Makna Khilafah 30 Tahun,” hlm. 63. Yahya Abdurrahman, “Dua Belas Khalifah (Basyârah Akan Tegaknya Khilafah),” dalam *Al-Wa’ie*, No. 66, Th. VI (Februari, 2006), hlm. 61.

[124]Yahya Abdurrahman, “Makna Khilafah 30 Tahun,” hlm. 63.

mengartikannya sebagai kekuasaan (umum). Padahal jamak diketahui kalau yang disebut kekuasaan adalah makna umum (generik), sedangkan kerajaan dan *khilâfah* adalah makna khusus. Artinya, kekuasaan pastilah berada dalam segala institusi politik, baik berupa institusi politik *khilâfah*, kerajaan, republik, dan sebagainya. Dengan demikian, agar mempunyai arti yang setara dalam hadits tersebut serta ucapan Nabi tidak sia-sia, *mulk* harus dimaknai kerajaan, yakni setelah *khilâfah* ada kerajaan, bukan setelah *khilâfah* ada kekuasaan. Tanpa kekuasaan, akan menjadi tidak tepat bila institusi tersebut dianggap sebagai institusi politik, karena memang salah satu ciri politik menurut W. Philips Shively adalah *the exercise of power* (penggunaan atau pengelolaan kekuasaan).[125]

Dalam artikel lainnya, Yahya mengutip hadits lain sebagai bukti akan tegaknya *khilâfah* di akhir zaman.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثُمَّ سَكَتَ

[125]W. Philips Shively, *Power and Choice An Introduction to Political Science* (New York: McGraw-Hill, Inc, 1993), hlm. 6.

> Akan muncul masa kenabian di antara kamu sesuai dengan kehendak-Nya keberadaannya, kemudian Allah akan mengangkat masa kenabian jika Dia berkehendak. Kemudian akan tiba era *khilâfah* atas *minhâj al-nubuwwah* yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak mengangkatnya. Kemudian muncul *al-mulk* yang lalim yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak. Kemudian akan muncul *al-mulk* yang memaksa yang akan eksis sesuai dengan kehendak Allah, kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak. Kemudian akan muncul era *khilâfah* atas *minhâj al-nubuwwah* kemudian Nabi diam.[126]

Ide penting hadits di atas adalah berita dari Nabi yang berisi lima periode perjalanan umat Islam, yaitu periode kenabian, periode *khilâfah nubuwwah*, periode kerajaan lalim, periode kerajaan yang memaksa, dan periode kembalinya *khilâfah* atas *minhâj al-nubuwwah*.

Dalam hadits tersebut Yahya tetap konsisten—untuk tidak menyebutnya ngotot—bahwa kata *al-mulk* berarti kekuasaan.[127] Argumen utamanya adalah berangkat dari fakta bahwa *khilâfah* tetap eksis dan berlanjut hingga diruntuhkan oleh penjajah Barat pada 1924 M.[128] Suatu argumen yang perlu dipertanyakan karena membenturkan realitas faktual dengan hadits, yang kemudian mengalahkan hadits tersebut dengan mengalihkan maknanya. Padahal pada umumnya, gerakan-gerakan radikal cenderung tekstual dan rigid, namun karena mereka sudah terlanjur mempunyai konsepsi, sekaligus sarana promosi yang penting, maka

---

126 Yahya Abdurrahman, "Khilafah Akan Segera Tegak Kembali," dalam *Al-Wa'ie*, No. 64, Th. VI (Desember, 2005), hlm. 62. Al-Shaybânî, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal,* juz 30, Muhaqqiq Shu'ayb al-Al-Naûth (T.tp.: Muassasah al-Risâlah, 2001), hlm. 355.

127 Namun, Yahya pada tulisan terbarunya terkait dengan masalah ini berubah dengan mengartikan *mulk* sebagai monarki atau kerajaan. Yahya Abdurrahman, "Al-Mulk," dalam *Al-Wa'ie*, No. 79, Th. VII (Maret, 2007), hlm. 61.

128 Yahya Abdurrahman, "Khilafah Akan Segera Tegak Kembali," hlm. 63.

khilâfah dianggap telah berjalan selama berabad-abad sehingga makna hadits di atas harus dialihkan. Ibn Taimiyyah sebagai salah satu tokoh yang mempunyai metode berpikir yang mirip dengan al-Nabhânî, mengartikan *al-mulk* sebagai kerajaan. Sebagaimana disitir Nurcholis Madjid, Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa masa kepemimpinan Muawiyah merupakan masa kerajaan dengan penuh rahmat (*al-mulk bi al-rahmah*).[129]

Masih ada hal krusial lainnya tentang konsepsi *khilâfah* yang telah berlangsung berabad-abad. Bagaimanapun juga, secara historis, fakta membuktikan bahwa telah terjadi banyak penyimpangan yang dilakukan para khalifah. Bukti konkretnya adalah hadits di atas. Seandainya nalar kita menerima *khilâfah* tetap eksis hingga 1924, maka hadits tersebut secara gamblang menunjukkan telah terjadi banyak penyimpangan, kecuali pada masa pendek sekitar tiga puluh tahun, yakni masa *khilâfah 'alâ minhâj al-nubuwwah*. Pendapat ini juga diamini oleh Imam Nasafî, ulama kalam dan tafsir, yang mengatakan bahwa pasca *khilâfah* yang hanya tiga puluh tahun, kemudian muncul kerajaan dan keamiran.[130] Contoh lainnya adalah kasus penyimpangan yang nyata, yakni pengangkatan putra mahkota atau paling tidak menunjuk pengganti sekalipun bukan dari jalur ayah dan anak, seperti yang dijelaskan Sir Thomas W. Arnold bahwa pada masa Abbasiyah, pewarisan takhta secara langsung dari ayah ke anak tidak terjadi pada kedua puluh empat

---

[129]Nurcholish Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam," dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 242. Berbeda dengan Nurcholis Madjid, Qamaruddin Khan menjelaskan bahwa Ibn Taimiyyah mengartikan *mulk* dengan *power, domination, sovereignty*, dengan tidak selalu berarti *hereditary rule*. Selanjutnya, Ibn Taimiyyah menyimpulkan kekuasaan-kekuasaan tersebut tidak harus diartikan dengan dinasti atau sistem tirani. Lihat, Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymîyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t.), hlm. 181.

[130]T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam* (Djakarta: Bulan Bintang, 1971), hlm. 39.

khalifah pertama; hanya tujuh dari mereka yang mewariskan kepada anak-anaknya.[131] Hampir semua dinasti Islam sejak masa dinasti Umayyah maupun Abbasiyah serta dinasti Islam yang lain, proses dan metode suksesinya melalui mekanisme peralihan ke putra mahkota. Hasan Ibrâhîm Hasan secara tegas mengatakan bahwa Mu'âwiyah telah mengubah sistem *syûra* yang merupakan pilar utama *al-khulafâ'-al-râsyidûn* menjadi model kerajaan keluarga dengan menggunakan kekuatan senjata, politik, dan tipu daya.[132]

Menanggapi realitas historis tersebut, HT bersikeras *khilâfah* adalah *dawlah bashariyah*, bukan *dawlah ilahiyyah*. Artinya, seorang pemimpin negara atau khalifah mungkin saja berbuat salah, lupa, maksiat, zalim, bahkan kufur.[133] Pendapat ini tampak sederhana dan manusiawi. Namun, masalahnya, ia menjadi pembenar ketika terjadi kekeliruan yang dilakukan oleh khalifah. Memang, dalam negara modern, kesalahan adalah sesuatu yang wajar. Namun, hal ini berbeda dengan khalifah yang dalam konstruksi politik HT memiliki kekuasaan yang besar dan seumur hidup.

Mengenai pengangkatan putra mahkota, HT menilai sebagai mekanisme itu salah, namun diakhiri dengan baiat. Artinya, meskipun sistem itu salah dan melanggar syari'at, putra mahkota harus dimintakan baiat kepada kaum muslim. Dengan baiat, jabatan khalifahnya menjadi sah.[134] Majalah *al-Wa'ie* merilis perkataan al-Nabhânî bahwa Muawiyah adalah khalifah yang dibaiat, sebagaimana juga Abû Bakar.

---

[131]Manouchehr Paydar, *Legitimasi Negara Islam,* terj. M. Maufur el-Khoiry (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. 78-79.

[132]Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm,* juz 1, hlm. 356.

[133]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 48-49.

[134]Asif Khan mengatakan, sekalipun Umayyah dan Abbasiyyah dijabat oleh keluarga, mereka semua dibaiat. Asif Khan, "Sistem Khilafah Berjalan Sepanjang Sejarah Islam," dalam *Khilafah Magazine*, No. 6, Th. I (Maret, 2006), hlm. 25.

Demikian juga pengangkatan Muawiyah terhadap putranya Yazid bin Muawiyah, sebenarnya sama dengan apa yang dilakukan Abû Bakar kepada 'Umar. Meski tidak sama persis, keduanya sama-sama melakukan penunjukan/pengangkatan. Hal yang sama dilakukan khalifah setelah melakukan penunjukan putra mahkota, lalu dibaiat. Mekanisme seperti itu masih tetap layak disebut sebagai *khilâfah*.[135] Karena itu, sangatlah sulit memahami proses baiat yang akal-akalan, tapi dianggap sebagai khalifah yang sah.

Dari paparan tentang landasan-landasan di atas, tampak pada kita bahwa gerakan ini sangat mementingkan, mengarusutamakan, dan menomorsatukan politik yang berupa terwujudnya sistem pemerintahan *khilâfah*. Bahkan dalam salah buku HT yang berjudul *Afkâr Siyâsiyyah,* scara tegas dan berani dinyatakan bahwa akidah Islam merupakan asas pemikiran politik bagi umat Islam. Lebih jauh ditegaskan bahwa perbedaan pokok akidah Islam dari akidah lainnya terletak pada dimensi akidah politik dan akidah rohani.[136]

Hingga di sini, kita menemui banyak keganjilan dalam konstruksi pemikiran HT. Di satu sisi, mereka meyakini akidah Islam sebagai pemikiran politik, dan menegakkan *khilâfah* adalah kewajiban dari segala kewajiban Allah sehingga orang-orang muslim yang mengabaikannya, maka dia telah berbuat maksiat yang paling besar. Namun, di sisi lain, *khilâfah* bukan merupakan pokok agama. Hal ini dapat dilihat dari akidah mereka yang tidak memasukkan *khilâfah* sebagai salah satu rukun iman mereka.[137] Padahal mereka sering mengucapkan kalimat *Lâ Ilah Illa Allâh, al-Khilâfah Wa'dullâh.* Kalimat yang bermuatan tauhid itu kemudian tidak digandeng dengan *Muhammad Rasûlullâh*, justru redaksi

---

[135] "Kerajaankah Pemerintahan Pasca Khulafaur Rasyidin?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 118, Th. X (Juni, 2010), hlm. 30-31.

[136] Hizb al-Tahrîr, *Afkâr Siyâsiyyah* (Beirut: Dar al-Ummah, 1994), hlm. 10.

[137] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz I (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), hlm. 195.

kedua dihilangkan dan ditambah dengan *al-Khilâfah Wa'dullah*.[138] Ini suatu pernyataan yang inkonsisten. Akan konsisten bila khilafah jadi pokok keimanan HT. Terlebih seperti disinggung sebelumnya, HT menyatakan barangsiapa yang tidak menegakkan khilafah, maka dia telah berbuat maksiat yang paling akbar.

Kalau dikomparasikan dengan ayat Al-Qur'an, menjadi jelas bahwa siapa yang bermaksiat kepada Allah dan rasul-Nya, maka dia telah sesat[139] dan kekal di dalam neraka.[140] Status sesat dalam pandangan HT termasuk dalam wacana *usûl* atau *aqîdah* (pokok agama).[141] Artinya, kesesatan identik dengan kekufuran,[142] bukan kefasikan. Maka status sesat termasuk dalam ranah kajian pokok agama. Dan itu berarti masuk dalam ranah keimanan atau akidah.

---

[138]"Khilafah: Janji Allah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 103, Th. IX (Maret, 2009), hlm. 38. Keyakinan seperti ini dimiliki oleh petinggi HT di Indonesia dan di dunia, misalnya Rochmat S. Labib (Ketua DPP HTI) yang mengatakan bahwa *khilâfah* adalah janji Allah dan kabar gembira Rasulullah. Lihat Rochmat S. Labib, "Konferensi Rajab 1432 H," dalam *Al-Wa'ie*, No. 131, Th. VII (Juli, 2011), hlm. 5. Demikian juga Utsman Bakhasy (Direktur Kantor Media Pusat Hizb al-Tahrîr di Libanon) bahwa Allah pasti akan memenuhi janji-Nya dan semoga hal itu dalam waktu dekat ini. Utsman Bakhasy, "Penting Menyatukan Suara Umat," dalam *Al-Wa'ie*, No. 131, Th. VII (Juli, 2011), hlm. 33.

[139]"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. dan Barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguh dia telah sesat, sesat yang nyata." (QS. 33:36).

[140]"Dan Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan." (QS. 4:14). "Akan tetapi (aku hanya) menyampaikan (peringatan) dari Allah dan risalah-Nya. dan Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka Sesungguhnya baginyalah neraka jahanam, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya" (QS. 72:23).

[141]Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 3 (2005), hlm. 301.

[142]Seperti hadits yang artinya, "Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan." Kata kesesatan ini artinya mengarah pada kekufuran. Lihat Fathî Muhammad Salîm, *Al-Istidlâl bi al-Dhannî fî al-'Aqîdah* (Beirut: Dar al-Bayâriq, 1993), hlm. 154-155.

Dengan demikian, seharusnya *khilâfah* berada dalam ranah pokok keimanan/akidah. Terlebih lagi klaim mereka bahwa hadits-hadits yang terkait dengan *khilâfah* adalah hadits mutawatir secara makna. Hafidz Abdurrahman mencatat bahwa masalah *khilâfah* sering dikutip dalam beragam hadits dengan perincian: mata rantai periwayatan dua puluh lima sahabat, tiga puluh sembilan *tâbi'în*, dan enam puluh dua *tâbi'u al-tâbi'în*. Alhasil, *khilâfah* adalah mutawatir secara makna,[143] dan itu berarti *khilâfah* bukanlah masalah khilafiyah,[144] bukan sesuatu yang utopis, khayalan, mustahil, dan romantisme sejarah.[145]

Apakah Hafidz konsisten dengan keyakinannya tentang *khilâfah*? Dengan kata lain, barangsiapa yang tidak meyakini, maka

---

[143]Hafidz Abdurrahman, *Khilafah Islam dalam Hadits Mutawatir bi al-Ma'na* (Bogor: Al-Azhar Press, 2003), hlm. 40. Kalau kita cermati, kesimpulan di atas sangat gegabah dan sedikit dipaksakan. Dari delapan hadits yang diteliti, hanya dua hadits yang menyebut kata *khilâfah*. Pertama, hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad tentang akan adanya *khilâfah 'alâ minhâj al-nubuwwah*; kedua, hadits yang diriwayatkan oleh Abû Dâwud yang menjelaskan bahwa *khilâfah* akan turun di bumi al-Quds. Dari dua hadits ini, Abdurrahman ingin memberi makna dengan mengaitkan hadits-hadits lain–yang juga membicarakan pemimpin akhir zaman—sehingga bisa disimpulkan bahwa *khilâfah* adalah mutawatir secara makna. Padahal pola penyimpulan yang dilakukan Abdurrahman bisa juga diubah dan diganti dengan yang lebih valid melalui pola penyimpulan lain. Misalnya, adanya pemimpin akhir zaman, adanya Imam Mahdi yang justru lebih bisa diterima, karena paling tidak ulama-ulama terdahulu juga pernah menyimpulkan bahwa hadits tentang Imam Mahdi itu mutawatir, seperti yang ditulis oleh Imam al-Kattânî dalam kitab atau karya Shawkânî. Namun, tidak pernah ada ulama salaf yang menulis bahwa hadits *khilâfah 'alâ minhâj al-nubuwwah* sebagai hadits mutawatir. Dengan demikian, Abdurrahman telah melakukan interpolasi, yakni memasukkan teks-teks suci dalam kerangka pikir tertentu. Dalam hal ini adalah hadits-hadits yang terkait dengan pemimpin pada akhir zaman, kemudian dianggap sebagai pendukung konsep *khilâfah* versi Abdurrahman sebagai pengikut HT. Selain itu, Abdurrahman juga telah melakukan *inakurasi*, yakni berpegang kepada nash yang tidak valid dan tidak tepat, serta tidak relevan. Kemudian nash tersebut dirujuk dan dijadikan premis utama untuk premis yang lain.

[144]Muktamar Muballighoh Indonesia, "Khilafah Janji Allah (*Wa'dullah*) dan Bisyarah Nabawiyyah," dalam *Satukan Langkah Songsong Khilafah Islamiyah*, hlm. 79-80.

[145]*Ibid.*, hlm. 77.

dia jatuh pada kekufuran. Mengingat hukum *khilâfah* ini wajib menurut HT, sementara orang-orang yang mengingkari realitas shalat sunnah sebelum Subuh saja, bisa menjadi kafir. Karena, menurut al-Nabhâni, shalat dua rakaat sebelum Subuh adalah hukum syara' yang sifatnya sunnah, namun meyakininya adalah akidah. Siapa yang tidak shalat dua rakaat sebelum Subuh maka ia tidak apa-apa karena hukumnya sunnah, tetapi siapa mengingkarinya berarti kufur, karena hadits tentang shalat dua rakaat sebelum Subuh adalah mutawatir.[146]

Demikianlah konsekuensi logis yang tidak disadari oleh Hafidz yang menganggap dalil tentang *khilâfah* berasal dari hadits mutawatir secara makna. Ketidaksadaran yang berujung pada sikap ragu-ragu ini tampak ketika Hafidz tidak begitu jelas saat menjawab masalah ini. Hafidz Abdurrahman menjelaskan:

> Sebagai hukum syari'at, adanya *khilâfah* ini telah dinyatakan oleh para ulama sebagai perkara yang vital dalam Islam. Karena itu, sebagian ulama seperti Ibn 'Âbidîn, berdasar kitab *Sharh al-Maniyyah* menyebut orang-orang yang mengingkari kefardhuan tersebut sebagai *ahlu bid'ah* yang menyebabkan dirinya kafir, dengan catatan jika tidak ada *shubhat*. Namun sebagaian lain karena bersikap hati-hati, tidak mau mengkafirkannya, sekalipun hukum tersebut dibangun berdasar ijma' sahabat. Alasannya masih ada berbagai kemungkinan.[147]

Berdasarkan uraian Hafidz di atas, sebenarnya cukup tepat apabila *khilâfah* ditempatkan pada wacana pokok agama atau paling tidak sebagai bagian dari akidah. Namun, tampaknya HT tidak berani menempatkan masalah *khilâfah* pada posisi tersebut. Hal ini terlhat dari tidak adanya karya-karya kelompok dan pengikut HT yang mengatakan demikian. Seperti yang disampaikan oleh

---

[146]Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 1 (2003), hlm. 196.

[147]Hafidz Abdurrahman, "Kafirkah Mengingkari Kewajiban Menegakkan Khilafah?" dalam *Al-Wa'ie*, No. 79, Th. VII (Maret, 2007), hlm. 41-42.

salah satu tokoh HTI bahwa *khilâfah* adalah masalah *furû'* atau hukum syari'at, bukan masalah *usûl* atau akidah.[148] Dalam hal ini HT mempunyai pandangan yang serupa dengan tokoh-tokoh Ahlussunnah seperti al-Âmidî, al-Îjî, al-Taftâzânî.[149]

Masalahnya, kalau *khilâfah* atau *imâmah* itu masalah *furû'*, mengapa HT memerintahkan membunuh khalifah yang kedua kalau terdapat dua khalifah, yang berarti tindakan membunuh begitu mudah dilakukan? Demikian pula, apabila mengacu pada metode ijtihad HT tentang prosedur praktis pemilihan khalifah, maka *logical implication*-nya adalah bolehnya membunuh salah seorang dari dewan formatur yang tidak setuju dengan kesepakatan, karena hal tersebut merupakan ijma' sahabat.

Di luar dalil-dalil tentang wajibnya *khilâfah* yang disebutkan di atas, sebenarnya ada beberapa dalil lain yang juga turut diapresiasi oleh majalah resmi HTI. Dalil ini diambil dari karya Abd. Allah 'Umar Sulayman al-Dumayji. Buku ini sangat dikagumi oleh pengikut HTI, Shiddiq Al-Jawi, karena ketebalannya dalam mengupas masalah *khilâfah*.[150] Shiddiq al-Jawi yang mengutip al-Dumayji menyatakan bahwa dalil tentang *khilâfah* ada enam: 1) Al-Qur'an, 2) hadits (*qawliyyah* maupun *fi'liyyah*), 3) ijma' sahabat setelah wafatnya Nabi dan menjelang wafatnya 'Umar, 4) kaidah syar'iyyah *mâ lâ yatimm al-wâjib illâ bihî fahuwa wâjib*, 5) kaidah dharâr yang intinya tanpa *khilâfah* umat Islam dalam bahaya, 6) *khilâfah* merupakan hal yang dituntut oleh fitrah dan adat manusia.[151]

---

[148]M. Shiddiq al-Jawi, "Khilafah, Terserah Aspirasi Umat Islam," dalam *Al-Waie,* No.119, Th. X (Juli, 2010), hlm. 29.

[149]Ja'far al-Subhânî, *Al-Ilâhiyyât,* juz 2 (Qum: al-Markaz al-Âlamî li al-Dirâsât al-Islâmiyyah, 1990), hlm. 511-512.

[150]M. Shiddiq Al-Jawi, "Khilafah Menurut Ahlusunnah wal Jama'ah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 90, Th. VIII (Februari, 2008), hlm. 61.

[151]*Ibid.*, hlm. 64.

Kalau kita cermati, nalar atau proses kesimpulan dari argumen-argumen di atas mirip dengan proses yang digunakan oleh HT, yakni *jumping to conclusion*. Artinya, proses penyimpulan dalil hingga menuju kesimpulan yang berupa *khilâfah*, tidak mengikuti kaidah logika penyimpulan yang runut, tetapi ada semacam ketergesaan untuk langsung menuju kesimpulan.[152]

[152]Pengikut HTI, Musthafa A. Murtadlo, menambah untuk memperkuat argumentasi *khilâfah* dengan mengumpulkan pendapat-pendapat para ulama salaf tentang hal tersebut yang intinya menurut Musthafa, semua ulama salaf mendukung ide *khilâfah*. Lihat Musthafa A. Murtadlo, *Aqwal Para Ulama' Tentang Wajibnya Imamah (Khilafah)* (ttp.: tp., tt.). Namun yang perlu diketahui: 1). Konsep atau pemikiran tentang kepemimpinan umat Islam dari para ulama salaf tersebut tidak sama dengan yang digagas oleh HT, 2). Dalam kitab-kitab klasik tersebut hampir semua tema besarnya menyebut kata *al-imâmah* atau *al-imâm al-a'zham*. Penyebutan *khilâfah* lebih jarang, hal ini berbeda dengan HT yang lebih sering menyebut *khilâfah* sebagai jargón perjuangannya. Bisa diambil contoh dalam kitab-kitab klasik madzhab al-Syâfi'î, seperti kitab *al-Umm*, juz 1/188 karya al-Syâfi'î, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, hlm. 5 karya al-Mâwardî, *Rawdhath al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Muttaqîn*, juz 10/42 karya al-Nawawî, *Minhâj al-Thâlibîn*, juz 1/292 karya al-Nawawî, *Asnâ al-Mathâlib*, juz 19/352 karya Zakariyâ al-Anshârî, *Fath al-Wahhâb* juz 2/187 karya Zakariyâ al-Anshârî, *Minhaj al-Thullâb,* juz 1/157 karya Zakariyâ al-Anshârî, *Tuhfat al-Muhtaj,* juz 9/74 karya Ibn Hajar al-Haytamî, *Mughnî al-Muhtâj*, juz 5/409 karya Ahmad al-Khathîb al-Sharbînî, dan *Nihâyat al-Muhtâj*, juz 7/409 karya al-Ramlî, 3). Pendapat para ulama salaf tentang *imâmah* tersebut tidak secara otomatis sebagai penguat pendapat HT dan membatalkan penelitian ini. Karena, selain penjelasan pada poin 1 dan 2 di atas, penelitian ini tidak berpijak pada otoritas orang sebagai sandaran argumen, tetapi lebih pada análisis kritis terhadap argumen yang dijadikan pijakan oleh HT dalam membangun ide *khilâfah*-nya. 4) Jika diandaikan harus berargumen dengan otoritas orang, bagi saya masalah kepemimpinan tunggal dunia Islam sudah selesai lewat pidato KH. Abdul Wahab Hasbullah tahun 1925, bahwa syarat imam A'dzom sudah tidak mungkin terpenuhi, maka negara-bangsa menurut Mbah Wahab adalah absah dengan memberi gelar Soekarno sebagai *waliyyul amri addloruri bissyaukah*.

Bab IV
Implikasi Politik
Pemikiran *Khilâfah* Hizb Al-Tahrîr

A. *Khilâfah*: Sistem Politik yang Tidak Dapat Diubah

Hizb al-Tahrîr dalam tulisan-tulisannya sering mengklaim bahwa negara *khilâfah* yang dicita-citakannya adalah negara yang sifatnya manusiawi, bukan negara Ilahi atau teokrasi. Artinya, pemimpin *khilâfah* adalah manusia biasa, tidak ma'sum (*infallible*), memiliki sifat salah dan lupa, serta sering melakukan kemaksiatan, dan kezaliman. Demikian pula jabatan khalifah adalah jabatan manusiawi dengan mekanisme pemilihan lalu diangkat dengan cara baiat. Hal ini berbeda dengan jabatan kenabian yang dipilih dan diangkat oleh Allah.[1]

---

[1] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), hlm. 48-50. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 2 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2003), hlm. 103-121. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2002), hlm. 116-123. Tampaknya pernyataan HT ini ditujukan kepada kelompok Syî'ah yang mengklaim bahwa penunjukan kepemimpinan setelah Nabi berdasar nash, bukan berdasar pilihan manusia. Kritik lebih jelas terhadap Syî'ah ini terdapat dalam salah satu buku yang bersub judul, "Syarak Tidak Menunjuk Individu Tertentu untuk Menduduki Kursi *Khilâfah*." Lihat Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 54. Namun, HT kurang imbang, karena dalam buku lain yang ditulis salah satu pengikutnya, mengutip peristiwa sewaktu Nabi hendak meminta pertolongan kepada Banû Kindah dan Banû 'Âmir ibn Sha'sha'ah, kedua suku ini mensyaratkan agar kekuasaan pasca meninggalnya Nabi, diserahkan kepada mereka. Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-*

Meskipun *khilâfah* bersifat manusiawi, eksistensinya wajib ditegakkan di dunia. Hal ini mengingat dalam pandangan HT, hanya ada dua status teritori di dunia, yakni *dâr al-kufr* dan *dâr al-Islâm.*[2] Sementara itu, Dâr al-Islâm terbagi dua: *dâr al-'adl,* yaitu wilayah di mana khalifah dibaiat secara sah; dan *dâr al-bughyi,* yaitu wilayah di mana seorang khalifah dibaiat secara tidak sah atau tidak *syar'î.*[3] Oleh karena itu, *khilâfah* sebagai institusi terbaik dan paling Islami, menjadi wajib ditegakkan dan haram menerapkan institusi lain di luar *khilâfah.*[4]

Pendapat tersebut di atas membuat gerakan ini dalam kasus tertentu terlihat lebih "ramah,"[5] tetapi dalam masalah politik tampak sangat sensitif,[6] bahkan "garang."[7] Dalam Manifesto Hizbut

---

Taghyîr (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 1989), hlm. 45. Nabi menolak permintaan suku tersebut dengan mengatakan bahwa kekuasaan tersebut adalah milik Allah dan akan diberikan kepada yang dikehendaki-Nya. Mohammad Musthofa Ramadhan, *Reformasi vs Revolusi* (Ciputat: Wadi Press, 2005), hlm. 40. Riwayat di atas dapat dilihat dalam karya Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hishâm, *Sîrat al-Nabî*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 33.

2 Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 2 (2003), hlm. 249.

3 Yahya Abdurrahman, "Kesatuan Politik Kaum Muslim," dalam *Al-Wa'ie*, No. 66, Th. VI (Februari, 2006), hlm. 33.

4 Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 28-32. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 13-15. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr* (T.tp.:Hizb al-Tahrîr, 1963), hlm. 88.

5 Misalnya terkait dengan siapa Ahlussunnah? Anggota kelompok ini tidak mengklaim sebagai yang paling Ahlussunnah—seperti klaim Wahabi atau Salafi—tapi Ahlussunnah bisa siapa saja, di mana saja, dan apa saja keahliannya. Dengan demikian, Ahlussunnah tidak identik dengan madzhab tertentu. Lihat Hafidz Abdurrahman, "Siapakah Ahlussunnah?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 80, Th. VII (April, 2007), hlm. 43-45.

6 Misalnya dalam masalah NII. HTI menarik demarkasi yang tegas bahwa mereka tidak identik dengan NII. Demikian juga dengan RUU Intelijen, mereka secara massif berupaya mengkritik RUU tersebut.

7 Misalnya, kapitalisme, sekularisme, sosialisme, dan komunisme dianggap sebagai ide sesat dan kufur, demikian juga dengan para pengembangnya. "Hukum Memvonis Sesat Sesama Muslim," dalam *Al-Wa'ie*, No. 47, TH. IV (Juli, 2004), hlm. 27-28.

Tahrir untuk Indonesia dijelaskan, sistem sekuler yang diterapkan di Indonesia saat ini—juga di negara-negara muslim lainnya—tidak akan pernah bisa menghasilkan kebaikan dan kemajuan, karena sistem itu adalah sistem yang rusak dan bertentangan dengan akidah Islam.[8] Pendapat yang sama juga disampaikan oleh *muayyid*[9] atau simpatisan, yaitu Djamaluddin Mirri, salah seorang profesor dari IAIN Sunan Ampel Surabaya, bahwa syari'at sulit terwujud tanpa *khilâfah*.[10] Suatu konklusi yang tergesa-gesa dan gegabah jika dibandingkan dengan pernyataan jubir HTI yang lebih halus, yaitu bahwa syari'at Islam dapat diterapkan secara utuh hanya melalui *khilâfah* saja.[11]

Menurut HT, saat ini tidak ada satu negara pun yang dapat dikategorikan sebagai negara Islam, termasuk Arab Saudi dan Iran.[12] Dalam tulisan (jurnal) yang diterbitkan oleh kalangan muda HTI, yang berjudul "Dilema Penerapan Syariat Islam di Negara Sekuler," disebutkan bahwa negara-negara seperti Sudan, Iran, dan Arab Saudi bukanlah negara Islam, melainkan negara sekuler. Arab Saudi dipandang masih mengadopsi hukum sekuler,[13]

---

[8] Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia, Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam* (T.tp.: HTI, 2009), hlm. 7.

[9] Lebih jauh posisi *muayyid* dan *anshâr* dalam gerakan ini dapat dilihat pada *nashrah*, "Langkah-Langkah Praktis dalam pembentukan Struktur Anshar dan Muayyidin serta Pengaturan Aktivitasnya," pada 29 Maret 1985.

[10] Djamaluddin Mirri, "Tanpa Khilafah, Tak ada Syariah," dalam *Al-Waie,* No. 108, Th. IX (Agustus, 2009), hlm. 55. Bandingkan juga dengan tulisan Djamaluddin Mirri dalam *Tabloid Media Umat*, edisi 19, 21 Agustus—3September 2009, hlm. 27.

[11] Yusanto, "Hizbut Tahrir Bukan Inspirator Terorisme," dalam *Al-Waie,* No. 65, Th. VI (Januari, 2006), hlm. 28.

[12] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1996), hlm. 30, 33.

[13] Arief B. Iskandar, "Dilema Penerapan Syariat Islam di Negara Sekuler," dalam *Al-Wa'ie*, No. 11, Th. I (Juli, 2001), hlm. 6-13. Pada bagian lain juga dijelaskan bahwa negeri kaum muslim sekarang ini tidak Islami, karena sistem yang mereka anut tidak mengikuti syari'at Islam, meskipun mereka mengatakan bahwa agama negara adalah Islam. "Perbaikan Parsial Kontra Perbaikan Total," *Al-Wa'ie*, No. 06, Th. I (Februari, 2001), hlm. 19.

sedangkan Iran dan Sudan, selain memproklamirkan diri sebagai negara republik, undang-undang kedua negara itu memuat pasal-pasal yang bertentangan dengan hukum Islam.[14]

Salah satu contoh kritik tajam yang dilontarkan kalangan HT terhadap negara Islam yang ada sekarang ini:

> Khalifah haruslah mandiri, tidak terikat dengan sistem-sistem lain yang bisa memberangus independensinya. Ia juga harus memiliki kekuatan untuk melaksanakan tugas-tugasnya. Terutama tugas untuk menegakkan syari'at Islam serta mengemban dakwah ke seluruh penjuru dunia. Ia harus memiliki wilayah kekuasaan tertentu, tempat ia melakukan *ri'âyah syu'ûn al-ummah* (melayani kepentingan umat) secara mandiri. Khalifah secara syar'i tidak boleh dikendalikan oleh kekuatan lain atau berada di dalam kungkungan kekuasaan pihak lain. Ia harus memiliki independensi dalam mengatur urusan umat; mulai dari mencetak mata uang, menetapkan status kewarganegaraan, membangun kekuatan militer, menjalankan roda industri dan perekonomian, membentuk dan mengangkat aparatur negara, membangun sistem pendidikan yang tangguh, hingga menegakkan aturan-aturan Allah dengan cara menerapkan hukum *hudûd, jinâyât, ta'zîr*, ataupun *mukhâlafât*. Jika syarat-syarat ini tidak terpenuhi, klaim *khilâfah* atau khalifah hanyalah klaim kosong, bahkan bertentangan dengan pengertian *khilâfah* ataupun khalifah menurut syari'at. Atas dasar berbagai definisi di atas, para penguasa di negeri-negeri Islam tersebut tidak bisa disebut sebagai khalifah. Tindakan mereka pun, ketika memberlakukan hukum yang secara syar'i hanya menjadi hak khalifah, jelas tidak sah. Karena mereka bukan khalifah, mereka haram memberlakukan hukum-hukum Islam yang berhubungan dengan tugas dan wewenang khalifah.[15]

Lebih jauh lagi, HT menilai negara-negara seperti Iran, Sudan, Indonesia, dan Libanon telah dikuasai oleh antek-antek Barat

---

[14] Khusus mengenai Iran, HT menerbitkan buku yang sengaja mengkritik kekeliruan undang-undang dasar Republik Islam Iran. Yaitu: '*Nashsh Mashrû' al-Dustûr al-Îrânî al-Mathrûh li al-Munâqashat fî Lajnat al-Khubarâ wa Nashsh al-Dustûr al-Islâmî al-Ma'khûdh min Kitâb Allâh wa Sunnat Rasûlih alladhâni qaddamahumâ Hizb al-Tahrîr ilâ al-Imâm al-Khumaynî wa Lajnat al-Khubarâ*'.

[15] Syamsuddin Ramadhan al-Nawiy, "Penerapan Syariat Islam di Negara Sekuler: Absah atau Bermasalah?," dalam *Al-Wa'ie*, No. 11, Th. I (Juli, 2001), hlm. 16-17.

sehingga rakyat wajib memerangi dan membongkar konspirasi mereka.[16] Bahkan aktivis HTI menuduh Amerika mendesain revolusi Islam Iran dan berada di balik runtuhnya Syah Iran.[17]

Lalu kalangan HT mengkritik negara-negara seperti Turki dan Afghanistan (pada 1960-an) karena telah memberlakukan sistem kufur sehingga harus diganti dengan hukum Allah dengan cara menegakkan *khilâfah Islâmiyyah*.[18]

Sedemikian rupa HT mengkritik sistem non-*khilâfah* dan, sebaliknya, mengapresiasi *khilâfah*, hingga pada titik tertentu nalar mereka sulit untuk dipahami. Misalnya, dalam salah satu buku mereka dinyatakan bahwa salah satu rintangan dalam menegakkan *khilâfah* adalah karena sebagian umat Islam lebih memercayai

---

[16] Hizb al-Tahrîr, *Nidâ' Hâr ilâ al-Muslimîn min Hizb al-Tahrîr* (Khartoum: Hizb al-Tahrîr, 1962), hlm. 69.

[17] M.D. Riyan, *Political Quotient, Meneladani Perilaku Politik Para Nabi* (Bandung: Madani Prima, 2008), hlm. 185. Lihat juga Muhammad Fath-hi S. Ramadhan dkk., *Khilafah Islam, Satu-Satunya Sistem Pemerintahan Islam* (Surabaya: Al-Markaz Ats-Tsaqofah al-Islamiyyah: Al-Buhus wa at-Tauzii', 1999), hlm. vii. Tuduhan aktivis HT di atas kurang bisa dipertanggungjawabkan. Faktanya, ketika terguling, Syah Iran melarikan diri ke Amerika. Demikian pula Amerika begitu marah besar dengan aksi revolusi di Iran, terlebih setelah mereka menyandera aparat Kedutaan Besar Amerika di Teheran selama empat ratus empat puluh hari. Jimmy Carter pada 3 April 1980 lalu melakukan operasi militer dengan sandi *Operation Eagle Claw* atau *Operation Evening Light*. Namun, yang terjadi justru pesawat-pesawat AS bertabrakan sendiri. Pada 29 Oktober 1980, Carter melakukan operasi lagi dengan sandi *Operation Credible Sport*, namun pesawat mengalami kecelakaan secara tidak wajar yang akhirnya dibatalkan. Lihat Musa Kazhim dan Alfian Hamzah, *Iran, Skenario Penghabisan* (Jakarta: Ufuk Press, 2007), hlm. 72-76.

[18] Hizb al-Tahrîr, *Nidâ' Hâr ilâ al-Muslimîn*, hlm. 69. Memang, buku ini terbit pada 1962 ketika Iran masih dalam masa kekuasaan Syah Reza Pahlevi. Namun, dalam tradisi tulis-menulis, Hizb al-Tahrîr biasanya menerapkan mekanisme edisi revisi atau paling tidak, ada anotasi (catatan tambahan) sebagai keterangan seperti pada terjemahan buku di atas yang berjudul *Seruan Hizbut Tahrir kepada Kaum Muslimin*. Buku terjemahan ini pada saat menyebut negara Turki dan Afghanistan, kemudian ada tambahan (pada masa lalu-*pen*). Namun, ketika menyebut Iran, Arab Saudi, dan Indonesia, sama sekali tidak ada tambahan. Hizbut Tahrir, *Seruan Hizbut Tahrir kepada Kaum Muslimin* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), hlm. 152.

ilmu sosial, psikologi, dan pendidikan.[19] Suatu nalar yang mengada-ada. Sementara itu, pemimpin Hizb al-Tahrîr Internasional, Abû Rashtah, dalam sambutan Muktamar Ulama Nasional (MUN) pada 21 Juli 2009 di Jakarta menyatakan bahwa tegaknya *khilâfah* bukan sekadar persoalan utama yang menjamin kemuliaan umat dan rahasia kekuatannya saja, melainkan juga yang pertama dan terakhir dari berbagai kewajiban yang lain.[20]

Mereka juga mempersiapkan pemerintahan *khilâfah* untuk menantang PBB dengan tidak menjadi anggota organisasi itu. Bahkan *khilâfah* siap membalas serangan negara-negara imperialis yang bermaksud menghancurkan *khilâfah*.[21] Mengapa mereka yakin bisa mengalahkan negara-negara Barat? Menurut mereka, akal para pengelola ke-*khilâfah*-an jauh lebih tinggi ketimbang akal orang-orang yang meragukan *khilâfah* mengatasi serangan imperialis.[22]

Dalam konteks *khilâfah* sebagai ideologi alternatif dunia, juru bicara Hizb al-Tahrîr Kerajaan Inggris, Imran Wahid, mengkritik tesis Fukuyama yang mensinyalir dunia telah berada pada *the end of history,* sebab tidak ada lagi ideologi alternatif yang aktif untuk menggantikan kapitalisme dan peradaban Barat. Imran Wahid ingin membuktikan bahwa pernyataan Fukuyama itu salah.[23]

Upaya meresonansi pemikiran *khilâfah* di atas sedikit demi sedikit membuahkan hasil yang dibuktikan oleh keberhasilan

---

[19] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 1994), hlm. 240.

[20] Mujiyanto, "Muktamar Ulama Nasional 2009: Ulama, Syari'ah, dan Khilafah," dalam *Al-Waie,* No. 108, Th. IX (Agustus, 2009), hlm. 71. Sambutan Abû Rashtah ini disampaikan via media audio.

[21] "Pesan Muharram: Kepemimpinan Baru, Sistem Baru," dalam *Al-Waie,* No. 101, Th. IX (Januari, 2009), hlm. 4.

[22] "Tantangan Negara Khilafah di Masa Depan," dalam *Al-Waie,* No. 11, Th. I (Juli, 2001), hlm. 25.

[23] Baran, *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*, hlm. 130.

mereka memengaruhi sebagian umat Islam dan tokoh masyarakat. Hal ini ditangkap secara positif oleh Hassan KO Nakata, profesor Islam pada Cismor (*Center for Interdisiplinary Study of Monotheistic Religions*) Doshisha University Kyoto Jepang. Menurutnya, HT adalah satu-satunya gerakan politik Islam yang memiliki teori politik (*khilâfah*—pen.) yang konsisten dan terintegrasi, yang disusun berdasarkan pemahaman yang mendalam terhadap syari'at dan realitas dunia Islam kontemporer.[24] Majalah HTI menyampaikan pandangan yang serupa, bahwa HT adalah satu-satunya partai yang lebih dari setengah abad tidak pernah mengubah konsep dan metodenya dengan tetap teguh berpegang pada sikapnya dan tidak pernah mengalami pergeseran sedikit pun.[25]

Pertanyaannya adalah bagian mana saja yang esensial dari sistem *khilâfah* yang tidak boleh diubah/diganti, baik itu menyangkut nama *khilâfah*, sistem, subsistem, maupun wewenang?

Dari segi struktur, kenyataannya jumlah struktur pokok *khilâfah* pada masa al-Nabhânî dan Zallûm hingga Abu Rashtah telah mengalami banyak perubahan. Pada masa al-Nabhânî, *khilâfah* terdiri dari tujuh struktur pokok. Kitab *Muqaddimat al-Dustûr* terbitan 1963 pasal 21 menyatakan tentang tujuh struktur pokok *dawlah*, yaitu: *Râis al-Dawlah*, *al-Mu'âwinûn*, *al-Wulât*, *al-Qudhât*, *al-Jihâz al-Idârî*, *al-Jaysh*, *Majlis al-Shûrâ*.[26] Lalu dalam

---

[24] Hassan KO Nakata, "Seperti Mendakwahi Batu," dalam *Al-Wa'ie*, No. 66, Th. VI (Februari, 2006), hlm. 45.

[25] "Dari Masjid Al-Aqsa Menuju Khilafah, Sejarah Awal Perjuangan Hizbut Tahrir," dalam *Al-Wa'ie*, No. 74, Th. VII (Oktober, 2006), hlm. 70.

[26] Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 75. Dalam kitab yang sama, tapi berbeda tahun penerbitan (2009) pasal 23, struktur pokok ada tiga belas, yakni; 1. *Al-Khalîfah (Râis al-Dawlah)*, 2. *Al-Mu'âwinûn (wuzarâ' al-tafwîdh)*, 3. *Wuzarâ' al-tanfîdh*, 4. *Al-Wulât*, 5. *Amîr al-Jihâd*, 6. *Al-Amn al-Dâkhilî, 7. Al-Khârijiyyah*, 8. *Al-Shinâ'ah*, 9. *Al-Qadhâ'*, 10. Mashâlih al-Nâs (*Al-Jihâz al-Idârî)*, 11. *Bayt al-Mâl*, 12. *Al-I'lâm, 7. Majlis al-Ummah (al-Shûrâ wa al-Muhâsabah)*. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr,* bag. 1 (Beirut: Dâr al-Ummah, 2009), hlm. 113-114. Tampak pada terbitan tahun 2009 ini nama al-Nabhânî tidak

kitab-kitab yang berbeda, jumlah struktur pokok berubah dan dengan penyebutan yang berbeda. Misalnya, kitab *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* pasal 23*, Nizhâm al-Islâm* pasal 23*,* dan *Mîthâq al-Ummah*, menyebut delapan struktur pokok *khilâfah*, yaitu: *Al-Khalîfah*, *Mu'âwin al-Tafwîdh*, *Mu'âwin al-tanfidh, amîr al-jihâd, al-Qudhât*, *al-Wulât*, *Mashâlih al-Dawlah*, *Majlis al-Ummah*.[27] Perbedaan dalam ketiga kitab ini terletak pada penempatan strukturnya. Dalam Kitab *Al-Dawlah al-Islâmiyyah,* struktur *al-Qudhât* berada di nomor lima, sedangkan *al-Wulât* di nomor enam. Dalam kitab *Nizhâm al-Islâm* dan *Mîthâq al-Ummah,* struktur *al-Wulât* berada di nomor lima, sedangkan *al-Qudhât* di nomor enam.

Rancunya, dalam kitab *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* bab "Iqâmah al-Dawlah al-Islâmiyyah Fardh 'ala al-Muslimîn" terbitan 1994 dinyatakan bahwa rukun *khilâfah* ada 7, yaitu: *Al-Khalîfah*, *al-Mu'âwinûn, al-Wulât*, *al-Qudhât*, *al-Jihâz al-Idârî*, *al-Jaysh, Majlis al-Shûrâ*. Namun, dalam kitab yang sama dan bab yang sama, tapi berbeda tahun terbit (2002 M), disebutkan delapan struktur negara *khilâfah* HT.[28]

Pada masa Zallûm, struktur pokok *khilâfah* tidak mengalami perubahan. Kitab *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* menyebut delapan struktur pokok *khilâfah*, yaitu: *Al-Khalîfah*, *Mu'âwin al-Tafwîdh*, *Mu'âwin al-tanfidh, Amîr al-jihâd, al-Wulât*, *al-Qudhât*, *Mashâlih al-Dawlah*, *Majlis al-Ummah*.[29]

---

disebutkan sebagai penulis, tapi langsung dijelaskan bahwa buku tersebut adalah salah satu yang diedarkan oleh Hizb al-Tahrîr, sehingga ketika terjadi perubahan isi, tidak ada yang memojokkan HT. Pernah terjadi dalam sebuah diskusi dipertanyakan kenapa dalam buku karya al-Nabhânî berubah, yakni ada revisi, padahal orangnya sudah meninggal? Apa al-Nabhânî hidup lagi atau pengikutnya telah merevisinya? Kalau pengikutnya, berarti mereka telah melakukan penipuan dengan mengatasnamakan al-Nabhânî.

[27] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (1994), hlm. 256-257. Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (T.tp.: Hizb al-Tahrir, 2001), hlm. 94. Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrir, t.t.), hlm. 69.

[28] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah* (2002), hlm. 231.

[29] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 45.

Pada masa Abû Rushthâh, struktur pokok *khilâfah* ditambah menjadi tiga belas, yaitu: *Al-Khalîfah*, *al-Mu'âwinun* (*Wuzarâ' al-tafwîdh*), *Wuzarâ' al-tanfîdh, al-Wulât*, *Amîr al-jihâd*, *al-Amn al-dâkhilî*, *al-Khârijiyyah*, *al-Shinâ'ah*, *al-Qadhâ'*, *Mashâlih al-Nâs, Bayt al-Mâl, al-I'lâm, Majlis al-ummah* (*al-Shûrâ wa al-Muhâsabah*).[30] Dalam buku lain cetakan terbaru (2010) dijelaskan struktur *al-dawlah al-Islâmiyyah* dengan jumlah, urutan, dan penyebutan yang sama, namun untuk nama *al-Khalîfah* diberi tanda kurung sebagai penjelas dari kata *raîs al-dawlah*.[31]

Hal lain terkait sub-struktur, kitab-kitab mereka tidak menyebut posisi Hizb al-Tahrîr secara jelas terhadap apa yang disebut "amîr sementara," namun kitab terbaru mereka, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (2005), menyebut adanya unsur "amir sementara."[32] Contoh lainnya tentang syarat ketujuh pengangkatan khalifah, yaitu mempunyai kemampuan. Dalam kitab-kitab mereka yang lebih awal, seperti *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hanya diterangkan tentang tidak sahnya mengangkat khalifah yang tidak mampu mengemban tugas kenegaraan (lemah), namun mereka tidak merinci orang-orang yang memiliki hak untuk menentukan kelemahan-kelemahan calon khalifah. Sementara kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (2005) menjelaskan tentang hak *Mahkamah Mazhâlim* untuk menetapkan syarat-syarat bagi calon khalifah yang mampu menjalankan tugas kekhalifahan.[33] Lalu dalam kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (2005) ditegaskan bahwa masa jabatan anggota Majelis Umat adalah lima tahun. Dalam kitab-kitab sebelumnya, masa jabatan khalifah hanya disebutkan secara global tanpa menyebut batas waktu.[34]

---

[30] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 18-19.

[31] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2010), hlm. 82.

[32] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 29-31.

[33] *Ibid.*, hlm. 25.

[34] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm* (1996), hlm. 224.

Hal lain yang perlu dikemukakan di sini adalah realitas ajaran Hizb al-Tahrîr, bahwa setiap perbuatan, ucapan, dan tulisan harus mempunyai standar *miqyâs al-a'mâl* yang berupa hukum syara'[35] dengan merujuk pada empat sumber hukum Islam. Namun, dalam kasus tertentu, HT bersikap inkonsisten. Tidak dijumpai dalam kitab-kitab sebelumnya secara lebih detail tentang dalil-dalil hadits dan contoh perilaku sahabat mengenai tugas '*mu'âwin al-tanfîdh*' yang berupa mengatur komunikasi khalifah dengan luar negeri, angkatan bersenjata, aparat-aparat negara, dan rakyat. Namun, kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (2005) menjelaskan rincian dalil tersebut.[36] Kitab-kitab sebelumnya juga tidak menjelaskan dalil-dalil hadits dan contoh perilaku sahabat mengenai empat departemen yang terkait dengan jihad, yaitu Departemen Perang, Departemen Keamanan Dalam Negeri, Departemen Industri, dan Departemen Luar Negeri. Rincian ini baru ditemukan dalam kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah* (2005).[37] Oleh sebab itu, model pencarian dalil ini dapat dianggap sebagai *tabrîr al-wâqi'* atau justifikasi, yaitu mekanisme pembenaran atas realitas dengan cara mencari dalil-dalil nash lalu menundukkannya untuk kepentingan-kepentingan tertentu.

Dengan model analisis terhadap kitab-kitab mereka dan penjelasannya, dapat dipahami bahwa struktur *khilâfah* tidaklah baku dari Nabi. Sebab, realitasnya bisa berubah dan diubah sesuai dengan perkembangan pemahaman dalam internal mereka. Tentu patut dipertanyakan penjelasan gerakan ini dalam kitab-kitabnya bahwa seluruh struktur *khilâfah* memiliki dalil dalam Islam dan

---

[35] Muhammad Ismâ'îl, *Al-Fikr al-Islâmî* (Beirut: Maktabah al-Wa'yi, 1958), hlm. 11. Dalam *Muqaddimat al-Dustûr* disebutkan pada pasal 14 bahwa asal perbuatan adalah selalu terikat dengan hukum syara', suatu perbuatan tidak boleh dilakukan selama belum mengetahui hukum dari perbuatan tersebut. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 83.

[36] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 68-72.

[37] *Ibid.*, hlm. 80-85.

telah sempurna sejak masa Nabi.[38] Penulis kutip pernyataan al-Nabhânî:

> Dan demikianlah Rasul sendiri telah menegakkan strukur negara Islam dan menyempurnakannya sendiri pada masa hidupnya. Di mana di dalam daulah Islam ada seorang pemimpin, ada *mu'âwin*, para *wâlî*, para hakim, tentara, *mudîr* administrasi, serta majelis *syûrâ*. Bentuk struktur berikut wewenangnya merupakan *tharîqah* yang wajib diikuti, karena secara global telah ditetapkan secara mutawatir.[39]

Kemudian, bila struktur *khilâfah* bisa berubah, dapat dipahami bahwa yang esensial dari *khilâfah* bukanlah struktur, juga bukan wewenang/fungsi dari masing-masing subsistem *khilâfah*. Hal ini dapat kita ketahui dari perubahan posisi, yang meniscayakan adanya perubahan wewenang (pengurangan wewenang). Misalnya, *amîr al-jihâd* yang sebelumnya membawahi empat departemen yang terkait dengan jihad, namun pada kitab terbaru mereka, tiga departemen (yaitu, departemen dalam negeri, luar negeri, dan industri) kini berada di bawah kendali khalifah, sedangkan departemen perang tetap berada di bawah kendali *amîr al-jihâd*. Alasannya, selain karena alasan teknis, yang terpenting adalah alasan politis. Sebab, jika keempat departemen itu tetap di bawah komando *amîr al-jihâd*, posisi *amîr al-jihâd* akan semakin kuat dan dapat membahayakan negara—jika ketakwaan *amîr al-jihâd* melemah. Artinya, *amîr al-jihâd* dengan kekuatannya berpotensi mengudeta khalifah. Perubahan ini menunjukkan berkurangnya fungsi kewenangan *amîr al-jihâd*.

Dari uraian di atas dapat diperkirakan bahwa yang tidak boleh berubah adalah nama *khilâfah* (juga khalifah) saja. Menurut al-

---

[38] Misalnya, setelah HT menjelaskan tiga belas struktur *khilâfah* ini dalam kitab mereka, kemudian mereka melanjutkan penjelasannya: "Kami akan memerinci uraian dari struktur-struktur tersebut beserta dalil-dalilnya pada bab selanjutnya." Lihat Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 18-19.

[39] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (1994), hlm. 129. Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (2002), hlm. 127.

Nabhânî, ketujuh struktur (menurut terbitan tahun 1994) atau kedelapan struktur (menurut terbitan tahun 2002) merupakan struktur yang sempurna. Namun, jika struktur itu berkurang satu, ia tetaplah sebagai *Dawlah Islâmiyyah,* dan tidaklah membahayakan eksistensi negara Islam selama khalifah tetap eksis.[40]

Alhasil, sampai di sini dapat kita tarik kesimpulan. Meskipun gerakan ini meyakini *khilâfah* sebagai *tharîqah* yang tidak bisa diubah (*unchangeable system*), nalar dan sistem pemikiran mereka sangat inkonsisten, setidaknya ini tampak dari penelusuran terhadap kitab-kitab *mutabannât* mereka, sejak berdiri hingga sekarang. Struktur *khilâfah* mengalami perubahan, baik secara kuantitas (jumlah struktur atau subsistem) maupun kualitas (kewenangan). Perubahan ini bersumber dari pemimpin HT sendiri yang sejak 1950-an hingga sekarang sama sekali belum pernah memegang kekuasaan yang bernama *khilâfah*, namun telah berulang kali mengadakan revisi atas konsep *khilâfah* yang diyakininya.

B. *Khilâfah* dan Khalifah: Jalan Menuju Negara Absolut dan Model Pemerintahan Autokratik

Hizb al-Tahrîr tak henti-hentinya mengampanyekan *khilâfah* sebagai satu-satunya institusi politik yang sah secara syar'i dan sekaligus solusi bagi kemajuan umat Islam. Hassan Ko Nakata

---

[40] Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (1994), hlm. 232. Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islâmiyyah* (2002), hlm. 231. Hanya saja yang juga menjadi pertanyaan, jika memang hanya nama *khilâfah* dan khalifah yang tidak boleh berubah, dalam buku-buku mereka sering disebutkan bahwa terdapat nama lain selain *khilâfah,* seperti *imâmah*, dengan pemimpin yang disebut khalifah, imâm, atau *amîr al-mukminîn*. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 20. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 36. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah,* juz 2 (2003), hlm. 13. Hafidz Abdurrahaman, mantan ketua DPP Hizb al-Tahrîr Indonesia, menyebut *khilâfah*, *imâmah, imârah* atau *sulthân* sebagai istilah yang berbeda, tetapi mempunyai konotasi yang sama, yakni institusi yang memimpin kaum muslim. Hafidz Abdurrahman, *Islam Politik dan Spiritual* (Jakarta: Wadi Press, t.t.), hlm. 227.

mensinyalir sistem ini sebagai sesuatu yang baru dan belum terpikirkan oleh sebagian besar pemikir muslim kontemporer.[41]

Propaganda sistematis, militan, dan jangkauan kawasan yang luas oleh kader-kader HT dalam mengampanyekan *khilâfah*, mulai mendapatkan respons. Sejauh pengamatan penulis, pada awalnya eksistensi HT jarang dibahas ke dalam karya tulis (buku) oleh kalangan intelektual, baik intelektual Barat maupun Timur.[42] Kalangan intelektual Barat mulai mengamati serius eksistensi HT yang dianggap sebagai Islamis dan fundamentalis, hampir bersamaan dengan mencuatnya organisasi al-Qâidah pimpinan Osamah bin Laden. Esposito menilai HT bukan hanya menjadi ancaman bagi pemerintahan muslim, melainkan juga bagi negara-negara Barat.[43] Amien Rais juga menganggap, jika era tahun 70-an dan 80-an Barat sangat mewaspadai gerakan Ikhwan al-Muslimin, sekarang beralih pada gerakan HT.[44]

---

[41] Nakata, "Sumbangsih Hizbut Tahrir dalam Politik Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 68, Th. VI (April, 2006), hlm. 59.

[42] Pada tahun-tahun tersebut, penulis baru mendapatkan karya Suha Taji al-Faruki yang secara khusus membahas Hizb al-Tahrîr, yaitu *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (1996). Sementara itu, buku-buku lainnya, seperti: *Global Islamic Politics* karya Mir Zohair Husain (New York: Longman, 1995) hanya membahas tentang *traditionalist Islamists, modernist Islamists,* gerakan Islam politik dalam menghadapi konflik Arab Israel; *Islam in Transition* karya John J. Donohue & John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1982) mengulas tokoh-tokoh muslim sejak era pencarian identitas (seperti al-Badawî, al-Tahtâwî, al-Afghânî, M. 'Abduh, 'Alî 'Abd al-Râziq), wacana Islam dan negara modern (seperti Rashîd Ridâ, Shakîb Arsalân, Ahmad Lutfi al-Sayyid, Thâhâ Husayn, Hasan al-Bannâ, M. Iqbâl, Al-Mawdûdî) hingga datangnya kebangkitan Islam (Imam Khumaynî); *Modern Islamic Movements* (editor Mumtaz Ali) (Kuala Lumpur: A.S Noordeen, 2000) membahas gerakan Wahhabiyah, Sanusiyah, dan Hasan al-Bannâ serta al-Mawdudi. Baru pada era 2000—sekarang, gerakan ini semakin memperoleh perhatian. Lihat Suha Taji al-Faruki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996).

[43] John L. Esposito (ed,), *Political Islam, Revolution, Radicalism, or Reform* (London: Lynne Rienner Publisher, 1997), hlm. 5.

[44] Amien Rais, "Indonesia Didekte AS," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 36.

Jean Francois Mayer, pengamat perkembangan agama-agama dunia, memosisikan HT sebagai satu-satunya partai Islam internasional. Mereka memiliki cabang di berbagai dunia, termasuk di negara-negara Barat, dengan metode dan cara-cara yang sama. Hal ini menunjukkan langkah yang berani untuk menjaga kohesivitas gerakan dan ideologi mereka.[45]

Zeyno Baran, direktur Program Keamanan Internasional dan Energi Nixon Center, juga mengatakan bahwa HT merupakan ancaman terhadap kepentingan Amerika, dengan mengetengahkan justifikasi ideologi dan teologi yang sangat berpotensi menjadi inspirasi bagi kalangan teroris. Gerakan ini semakin berbahaya jika dikombinasikan dengan usaha-usaha yang dilakukan oleh kelompok *splinter* radikal, sehingga memunculkan slogan *anti-Americanism* dan *anti-Semitism*.[46]

Bahkan gabungan intelijen AS (*national intelligence council's*/NIC) dalam *Mapping the Global Future*—tanpa menyebut Hizb al-Tahrîr—menjelaskan skenario munculnya *khilâfah* pada 2020. *Khilâfah* diprediksi akan menjadi tantangan terbesar karena penolakannya terhadap fondasi-fondasi sistem internasional yang berlaku selama ini.[47] Pernyataan-pernyataan George W. Bush di

---

[45] "Hizbut Tahrir di Mata Barat," dalam *Al-Wa'ie*, No. 110, Th. X (Oktober, 2009), hlm. 48. Mantan presiden AS George W. Bush menyatakan: "Kaum militan percaya, dengan menguasai satu negara, mereka akan menggerakkan umat Islam dan sanggup menggulingkan pemerintahan moderat di Timur Tengah serta menegakkan kembali imperium Islam radikal yang akan menyebar dari Spanyol hingga Indonesia." Lihat Farid Wadjdi, "Hanya Khilafah yang Layak Memimpin Dunia," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 113-114, dan Hafidz Abdurrahman, "Barat Menghalangi Berdirinya Khilafah," dalam *Al-Wa'ie*, hlm. 123. Terlepas apakah pernyataan Bush merupakan bentuk kekhawatiran yang tanpa rekayasa—sebagaimana kekhawatiran mereka terhadap sepak terjang Iran, Hizbullah, dan Hamas—ataukah sekadar taktik politik untuk merangkul negara-negara Timur Tengah.

[46] Baran, *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*, hlm. 48.

[47] Redaksi dari National Intelligence Council's, *Mapping the Global Future* (Washington: NIC, 2004), hlm. 83 dan 117, adalah: "Skenario fiksi digambarkan

beberapa media semakin menambah ketertarikan orang-orang Barat terhadap *khilâfah*. Misalnya, *Newsweek* edisi 12 Oktober 2006 memuat tulisan berjudul: "Why is President Bush Talking about an Islamic Caliphate? And What Does the Word Mean?"[48] Lebih-lebih setelah ED Husain (mantan simpatisan Hizb al-Tahrîr Britania Raya) menulis tentang gerakan Islamis sebagai ancaman bagi Inggris.[49]

---

berikut ini dengan sebuah contoh bagaimana gerakan global yang didorong oleh identitas keagamaan radikal bisa muncul. Dalam skenario ini, sebuah khilafah baru diproklamasikan dan berhasil mengembangkan *counter* ideologi kuat yang memiliki daya tarik luas. Hal ini digambarkan dalam bentuk surat hipotetis dari cucu fiksi Bin Ladin kepada sanak keluarga pada 2020. Ia menceritakan perjuangan khalifah dalam upaya merebut kontrol dari rezim tradisional, serta konflik; juga kekacauan yang terjadi, baik di dunia muslim maupun antara muslim dan Amerika Serikat, Eropa, Rusia, dan Cina. Sementara khalifah berhasil dalam memobilisasi banyak dukungan dari tempat-tempat jauh di luar inti muslim di Timur Tengah—di Afrika dan Asia. Skenario berakhir sebelum khalifah mampu membangun otoritas spiritual otoritas temporal atas wilayah yang secara historis telah menjadi daerah kekhalifahan. Pada akhir skenario, kita mengidentifikasi pelajaran yang bisa ditarik. '...realisasi skenario khilafah akan menimbulkan tantangan terbesar karena akan menolak dasar di mana sistem internasional saat ini telah dibangun.'" Bandingkan juga dengan *New York Times* yang menjelaskan bahwa para teroris ingin mencoba menegakkan "A totalitarian Islamic Empire that Reaches from Indonesia to Spain," dalam *The New York Times* , edisi 11 Desember 2005.

[48] Ditulis oleh Lisa Miller dan Mattew Philips. Lihat http:www.newsweek.com/id/45292.

[49] Yusanto, "ED Husain: Pengembara yang Sia-Sia," dalam *Al-Wa'ie*, No. 109, Th. X (September, 2009). Menurut Yusanto, ED Husain pernah masuk HTB selama 2 tahun sampai jenjang *dârisîn*, tapi belum masuk level *hizbiyyin*. Keluar dari HTB, Ed Husain ikut aliran spiritual. Karya ED Husain, *The Islamist,* memicu protes dan dia dianggap sebagai sekuler, liberal, rendah taraf penguasaan keilmuan Islamnya, baik dalam bidang fiqh maupun teologi, serta menjadi agen partai buruh. Yusanto pada akhir tulisannya mengatakan kalau sekiranya hanya jalan sufi yang dicari ED Husain, semestinya dia tidak perlu keluar dari HTB dan kemudian mencaci maki sedemikian rupa karena HT sesungguhnya juga menyediakan jalan itu.

ED. Husain bersama Maajid Nawaz mendirikan Quilliam Foundation, sebuah yayasan yang menyebut dirinya sebagai, "The world's first counter-extremism think tank set up to address the unique challenges of citizenship, identity, and belonging in a globalised world. Quilliam stands for religious freedom, equality, human rights and democracy." Lihat http://www.quilliamfoundation.org/about-us.html (17-09-2011). Maajid Nawaz dianggap sebagai perintis HT di beberapa

Tidak hanya di dunia Barat yang berusaha membendung pengaruh gerakan HT, di Tanah Air pun tak kalah gencar. Misalnya, salah satunya, melalui buku *Ilusi Negara Islam* yang memuat dua belas rekomendasi strategis yang isinya antara lain berupa upaya memutus dengan cara damai dan bertanggung jawab mata rantai paham dan ideologi gerakan Islam garis keras.[50] Demikian pula seminar-seminar dan forum-forum ilmiah lainnya yang diselenggarakan guna mensosialisasikan bahaya laten gerakan Islam garis keras. Wakil Ketua Tim Penanggulangan Terorisme MUI, Atho Mudzhar, pada Halaqah Nasional Penanggulangan Terorisme (21 November 2010) mensinyalir munculnya pemahaman mereka yang salah kaprah terhadap eksistensi Daulat Utsmaniyah sebagai institusi politik paling ideal dan sah secara syar'i, sehingga kehancurannya dianggap sebagai kejatuhan Islam. Oleh karena itu, membangun kembali Daulat Utsmaniyah dalam konteks saat ini dianggap sebagai jihad yang dihukumi wajib. Padahal daulat ini adalah tipikal daulat imperialisme yang berbungkus sistem kekhalifahan. Meskipun Atho Mudzhar tidak menyebut secara khusus Hizb al-Tahrîr Indonesia (HTI), bisa dipahami bahwa pernyataannya jelas-jelas mengarah pada bahaya laten HTI di Indonesia.[51]

Berdasarkan respons di atas, dapat dipahami bahwa upaya penegakan *khilâfah* merupakan usaha serius dan jangka panjang yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Jadi, menafikan kemungkinan terwujudnya *khilâfah* adalah sikap gegabah dan terburu-buru, seperti kesimpulan yang disampaikan oleh Abd. Moqsith Ghazali dan Farish A. Noor, pengamat politik dan HAM Malaysia.[52]

---

negara Eropa, namun dibantah oleh Yusanto. Maajid Nawaz hanya pernah ikut halaqah. Wawancara via telpon dengan Yusanto pada 17 September 2011.

[50] Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, hlm. 229-232.

[51] Lihat juga Atho Mudzhar, "Deradikalisasi, Ulama Akar Rumput Perlu Aktif Dilibatkan," dalam *Kompas*, edisi 22 November 2010, hlm. 4.

[52] Menurut Moqsith, *khilâfah* adalah *panacea* bagi penyelesaian masalah kemanusiaan. Ia tidak hanya tidak realistis, tetapi juga sangat absurd untuk diterap-

Demikian juga pernyataan Abdullahi Ahmed an-Na'im pada Seminar Internasional di IAIN Sunan Ampel Surabaya (15 Juli 2010), bahwa sistem *khilâfah* tidak relevan untuk diterapkan dalam konteks saat ini, yang sebagian besar negara-negara muslim telah menganut paham negara-bangsa (*nation state)*.[53] Oleh karena itu, adalah sikap yang naif bila menganggap *khilâfah* hanya pepesan kosong belaka. Potensi ke arah tegaknya *khilâfah* memang kecil, tetapi bukan sesuatu yang mustahil untuk diwujudkan.

Sebenarnya yang perlu diwaspadai bukanlah mustahil-tidaknya *khilâfah* dan eksistensinya itu sendiri, melainkan konsekuensi-konsekuensi dari sistem *khilâfah,* seperti yang diyakini dan diperjuangkan oleh Hizb al-Tahrîr.[54] Dengan kata lain, penting bagi kita membendung tegaknya institusi *khilâfah*, tetapi lebih penting lagi adalah mengamati apakah setiap proses pemilihan, kekuasaan, otoritas, dan mandat yang dimiliki khalifah akan memberi ruang

---

kan. http://islamlib.com/id/index.php? page=article&id=795. Farish A. Noor mengatakan bahwa umat Islam yang mencoba menegakkan kembali institusi khilafah, berpegang pada fantasi yang menjadi obat mujarab untuk melupakan keterpurukan kehidupan yang sedang mereka alami. Dikutip dari Asif Khan, "Sistem Khilafah Berjalan Sepanjang Sejarah Islam," dalam *Khilafah Magazine,* No. 6, Th. I (Maret, 2006), hlm. 24-25.

[53] Pada bagian lain, al-Na'im mengatakan: "Sebenarnya, apa pun sistem yang diterapkan, baik demokrasi, teokrasi maupun khilafah tidak masalah. Yang penting, mereka menerapkan sistem musyawarah dan menghargai *human rights*. Tapi dalam pengalaman sejarah sistem khilafah cukup otoriter dan tidak menerapkan ajaran syura. Inilah sebenarnya yang lebih tepat untuk disampaikan, bukan masalah gagasan khilafah tidak sesuai dengan konsep *nation-state*." http://www.sunanampel.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=696:sistem-khilafah-tidak-relevan&catid=1:latest-news&lang=in.

[54] Menurut bahasa A. Lawrence Lowell, lebih penting meneliti fungsi-fungsi pemerintahan daripada lembaga-lembaganya. Dikutip dari SP. Varma, *Teori Politik Modern,* terj. Yohanes Kristiarto (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 13. Atau, pendapat David Easton, bahwa perhatian masa lalu terhadap institusi-institusi yang legal dan formal sudah ketinggalan zaman; ilmu politik perlu menyusun teori tentang sistem politik dan proses-prosesnya daripada masalah negara dan institusi. Dikutip dari Ronald H. Chilcote, *Teori Perbandingan Politik,* terj. Yohanes Kristiarto (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 204.

dan peluang untuk berseberangan dengan nilai-nilai keadilan dan nilai-nilai lainnya yang diperjuangkan oleh negara-negara modern. Masalah inilah yang harus dikritisi terkait dengan sistem politik *khilâfah* sebelum membahas masalah lain, seperti posisi non-muslim.[55]

1. Proses dan Legalitas Baiat

Hizb al-Tahrîr menetapkan syarat-syarat proses pembaiatan.[56] Namun kalau kita cermati, proses tersebut ternyata membuka peluang bagi individu yang tidak memenuhi kualifikasi. Seperti kita ketahui, proses baiat menurut HT adalah meminta seseorang

[55] Seperti kasus wacana negara Islam di Malaysia yang mulai mengancam posisi nonmuslim sebagai *dzimmi*. Lihat Patricia A. Martinez, "The Islamic State or the State of Islam in Malaysia," dalam *Contemporary Southeast Asia,* Vol. 23, No. 3 (Desember, 2001), hlm. 498.

[56] HT telah membakukan proses pemilihan khalifah, seperti tercantum dalam draft konstitusi mereka, pasal 33, yaitu khalifah dipilih dengan cara berikut: 1) Anggota majlis ummah yang muslim menominasikan beberapa kandidat. Nama para kandidat diumumkan ke publik. Umat Islam diminta untuk memilih salah seorang dari kandidat tersebut. 2) Hasil dari pemilihan tersebut diumumkan. Kandidat yang mendapatkan suara mayoritas akan diketahui oleh rakyat. 3) Kaum muslim harus memberi baiat kepada kandidat yang mendapatkan suara mayoritas sebagai khalifah untuk menerapkan kitab Allah dan sunnah Nabi. Al-Nabhâni, *The Islamic State* (London: Al-khilafah Publications, 1998), hlm. 245-246.

Dalam buku *Muqaddimah al-Dustûr* terbitan terbaru (2009), proses pemilihan khalifah tercantum pada pasal 34 dengan urutan sebagai berikut: 1) Mahkamah *mazhâlim* mengumumkan kekosongan jabatan *khilâfah*. 2) *Amîr* sementara menduduki jabatan *khilâfah* dan langsung mengumumkan pemilihan khalifah. 3) Penerimaan permohonan para calon dianggap sempurna dengan memenuhi syarat *in'iqâd*, atau juga dianggap tidak memenuhi kualifikasi sebagai calon berdasar keputusan mahkamah *mazhâlim*. 4) Para calon yang permohonannya diterima oleh mahkamah *mazhâlim,* selanjutnya anggota majelis ummah akan membatasi jumlah calon melalui dua tahap; *pertama*, memilih enam calon melalui mekanisme suara mayoritas; *kedua*, memilih dua di antara enam calon melalui mekanisme suara mayoritas. 5) Dua nama calon diumumkan, dan kaum muslim diminta memilih satu di antara keduanya. 6) Hasil pemilihan diumumkan, kaum muslim mengetahui siapa yang mendapatkan suara terbanyak. 7) Kaum muslim bergegas membaiat siapa yang memperoleh suara terbanyak, menjadi khalifah kaum muslim untuk mengamalkan kitab Allah dan sunnah Rasul. 8) Setelah sempurna baiat, diumumkan kepada kaum muslim siapa nama khalifah, berikut keadaan dan sifat

untuk akad baiat sebagai khalifah, dengan syarat harus berdasarkan asas kerelaan dan kebebasan memilih. Artinya, tidak boleh ada pemaksaan terhadap seseorang untuk melakukan baiat dan, sebaliknya, tidak boleh memaksa seseorang untuk dibaiat. Orang yang melakukan baiat dengan cara tersebut berarti telah melakukan *ghasab*,[57] dan itu berarti menggugurkan syarat sahnya akad baiat.[58] Hingga di sini prosedur baiat berada di jalur yang tepat dan sah. Sebab, akad baiat sama dengan akad-akad lain, yaitu terdapat unsur kerelaan dan kebebasan. Namun, syarat akad baiat ini baru pada level baiat yang pertama, yaitu baiat pengangkatan.

Sementara itu, pascabaiat pengangkatan, boleh memaksa seseorang atau sekelompok orang untuk membaiat seorang khalifah yang sebelumnya telah dibaiat pengangkatan. Baiat yang kedua ini disebut dengan baiat ketaatan. Bolehnya pemaksaan ini telah menjadi bagian atau masuk dalam rancangan undang-undang pasal 27 dan 32.[59] Alasan pemaksaan dalam baiat ketaatan ini karena orang yang telah dibaiat pengangkatan itu telah menjadi *wali al-amr*. Dan *wali al-amr* harus ditaati. Seseorang yang enggan membaiat khalifah, dia berhak disebut makar (*bughât*), dan wajib diperangi.[60]

Tampaknya, HT terinspirasi oleh peristiwa di *Saqîfah* yang disebutnya sebagai baiat pengangkatan, sedangkan baiat di masjid pada hari kedua setelah itu, disebut sebagai baiat ketaatan kepada

---

yang menjadikan dia memenuhi kualifikasi untuk menduduki jabatan *khilâfah*. 9) Setelah selesai proses pengangkatan khalifah, maka berakhir juga kepemimpinan *amîr* sementara. Tentu model pemilihan ala HT tersebut baru berlaku setelah khilafah terwujud.

[57] Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 58.

[58] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 23. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm* (2002), hlm. 56.

[59] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 95. Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr* (2009), hlm. 126. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr* (1963), hlm. 131.

[60] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 23. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 56-57, 60.

pemimpin.[61] Sementara itu, kebolehan baiat ketaatan dengan unsur paksaan, kemungkinan mengacu pada tindakan 'Umar ketika memaksa dan mengancam keluarga 'Alî dengan ancaman pembakaran rumah.

Hal menarik lainnya terkait dengan baiat adalah peluang terjadinya rekayasa oleh individu yang memiliki pengaruh besar. Sebab, ketika baiat dianggap sebagai satu-satunya cara yang sah dan legal dalam pengangkatan khalifah, namun proses yang menyertai baiat bisa menggunakan beragam model, seperti disimpulkan gerakan ini dari data historis yang telah berjalan. Di antara model proses baiat tersebut antara lain, *pertama*, sebagian kecil kaum muslim (*ahl al-hall wa al-'aqd*) di Madinah—tanpa mengikutsertakan kaum muslim Makah, lebih-lebih di Jazirah Arab lainnya—telah berdiskusi di *Saqîfah*. Calon kuat waktu itu hanya Abû Bakar dan Sa'ad ibn 'Ubadah. Dari pertemuan itu, Abû Bakar dibaiat sebagai baiat pengangkatan. Kemudian pada hari kedua, kaum muslim diundang ke Masjid Nabawi, lalu mereka membaiat Abû Bakar sebagai baiat ketaatan.[62]

Kedua, ketika sakit dan merasa tidak kuat lagi, Abû Bakar memanggil kaum muslim—yang menurut Zallûm hanya meminta pendapat kepada *ahl al-hall wa al-'aqd* saja—untuk meminta pendapat mereka mengenai siapa yang akan menjadi khalifah sepeninggalnya. Setelah itu, baru diketahui bahwa mereka menghendaki 'Umar sehingga Abû Bakar menunjuk 'Umar sebagai penggantinya. Penunjukan ini, menurut HT, bukan merupakan akad pengangkatan 'Umar sebagai khalifah. Sebab, setelah Abû Bakar wafat, kaum muslim datang ke masjid dan tetap membaiat 'Umar. Artinya, melalui baiat ini 'Umar sah menjadi khalifah, bukan

[61] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah* (2002), hlm. 21. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat,* hlm. 27.

[62] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat,* hlm. 27. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm* (2002), hlm. 58.

melalui proses jajak pendapat, juga bukan dengan penunjukan oleh Abû Bakar.[63] Menurut al-Nabhânî, kasus 'Umar tersebut telah diketahui oleh sahabat, dan didiamkan, sehingga ia disebut ijma' sahabat, meskipun peristiwa tersebut tidak menunjukkan bolehnya penunjukan.[64]

Sebenarnya, rekonstruksi historis oleh HT di atas mengandung kejanggalan-keganjalan. Menurut al-Tîjânî, apa yang dilakukan Abû Bakar adalah sebagai *wilâyat al-'ahd*. Sebab, Abû Bakar menulis surat kepada 'Umar untuk menjadi pengganti.[65] Al-Thabarî meriwayatkan dari al-Wâqidî bahwa "Abû Bakar memanggil Utsmân sendirian, lalu berkata, "Tulislah dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Ini adalah amanat Abû Bakar ibn Abî Quhâfah kepada kaum muslim." Kemudian Abû Bakar pingsan. Utsmân kemudian menulis, "Saya telah mengangkat sebagai khalifah (*istakhlafa*) 'Umar untuk kalian." Lalu Abû Bakar siuman dan berkata, "Bacakan untuk saya." Utsmân membaca dan Abû Bakar bertakbir.[66] Namun, menurut pandangan HT, proses pengangkatan 'Umar tersebut dilakukan setelah Abû Bakar menjaring aspirasi kaum muslim selama tiga bulan.[67]

Tentu saja pandangan HT perlu dipertanyakan. Dalam data sejarah, 'Umar adalah calon yang dipersiapkan oleh Abû Bakar, dan setelah ditanyakan kepada Abd al-Rahmân ibn 'Awf dan Utsmân,[68] memang tidak ada tokoh lain selain 'Umar. Abû Bakar sendiri mengakui bahwa dipilihnya 'Umar bukan atas pilihan

---

[63] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat,* hlm. 27-28.

[64] Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 40.

[65] Tîjânî al-Simâwî, *Al-Shî'ah Hum Ahl al-Sunnah* (Beirut: Muassasat al-Fajr, 1990), hlm. 289.

[66] Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* jilid 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), hlm. 248.

[67] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat,* hlm. 27.

[68] Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, hlm. 247.

mayoritas, melainkan lebih pada figur 'Umar sebagai tokoh Islam terbaik.[69]

Ketiga, ketika 'Umar ditikam, kaum muslim meminta 'Umar untuk menunjuk seorang pengganti. Lalu 'Umar menunjuk enam orang sebagai nominator. Lalu 'Umar mengutus Suhayb ibn Suhayl untuk mengimami masyarakat dan memimpin enam orang yang telah dicalonkan itu hingga terpilih seorang khalifah dari mereka dalam jangka waktu tiga hari. 'Umar berkata kepada Suhayb, "Jika lima orang telah bersepakat dan meridhai seseorang, sementara yang menolak satu orang, maka penggallah orang yang menolak itu dengan pedang." Ketika kaum muslim melaksanakan shalat Subuh, sempurnalah pembaiatan Utsmân. Dengan demikian, Utsmân menjadi khalifah bukan atas penetapan 'Umar kepada enam orang tersebut.[79] *Keempat*, saat Utsmân terbunuh, mayoritas kaum muslim di Madinah dan Kufah setuju untuk membaiat 'Ali sebagai khalifah keempat.[71]

Kita bisa memahami dari pemaparan di atas bahwa khalifah dapat diangkat oleh elite masyarakat maupun oleh kaum muslim, bahkan juga melalui penunjukan langsung oleh pihak-pihak tertentu asalkan setelahnya dimintakan baiat kepada kaum muslim baik dengan sukarela maupun paksaan. Oleh karena itu, tidak konsisten kalau HT menilai *istikhlâf* tidak sah karena sama saja dengan memberikan sesuatu yang bukan haknya kepada orang lain, sementara *khilâfah* adalah hak milik seluruh kaum muslim.[72]

---

[69] Pengakuan Abû Bakar ini dikemukakan ketika Thalhah bin 'Ubaydillah mempertanyakan alasan Abû Bakar memilih dan mengangkat 'Umar, yang dalam pandangan Thalhah tidak tepat. Lihat Al-Thabarî, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk,* jilid 4, hlm. 252.

[70] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. hlm. 28-29.

[71] *Ibid.*, hlm. 29.

[72] Hizb al-Tahrîr, *Al-Khilâfah* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.), hlm. 35.

Padahal konsekuensi dari pemikiran HT tersebut mengharuskan *istikhlâf* tetap sah asalkan rakyat setuju untuk membaiat.

Hal di atas diperkuat dengan pernyataan aktivis HTI tentang suksesi terhadap putra mahkota, yang merupakan suatu kesalahan, namun jika sesudahnya diikuti oleh baiat kaum muslim, maka konsekuensi perbuatan tersebut menjadi sah. Dalam *Al-Wa'ie* dijelaskan bahwa pengambilan baiat pada masa dinasti-dinasti umat Islam itu bermacam-macam, terkadang diambil dari *ahl al-halli wa al-'aqdi*, dari masyarakat, dan terkadang juga dari *shaikh al-Islâm*. Meskipun proses pengambilan baiat berlangsung buruk, ia tetaplah sebagai baiat.[73] Jadi, yang menentukan adalah baiatnya, bukan suara mayoritas, lebih-lebih proses-proses demokrasi yang memang ditolak keras oleh HT.[74]

Masalahnya kemudian adalah baiat dengan mudah direkayasa, dan keabsahan kepemimpinan ditentukan bukan lagi oleh baiat, melainkan kekuatan, baik kekuatan dana maupun militer. Proses ini jelas merupakan manipulasi dan korupsi terhadap prinsip-prinsip baiat yang [mungkin] berakibat terjadinya korupsi terhadap yang lainnya.[75] Hal ini tampak pada realitas *khilâfah* yang dipahami oleh HT, bahwa semua daulat Islam sampai tahun 1924 merupakan *khilâfah* yang paling sah dan "demokratis." Padahal, *khilâfah* yang relatif "demokratis" sesungguhnya hanya terjadi pada masa *khulafâ al-râshidun*, selebihnya hampir bisa dipastikan

---

[73] Gus Uwik, "Keberlangsungan Daulah Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 71, Th. VI (Juli, 2006), hlm. 71. Al-Nabhânî, *Al-Dawlah al-Islamiyyah* (2002), hlm. 133.

[74] Ada beberapa tulisan tentang haramnya demokrasi, salah satunya karya Zallûm, *Al-Dîmuqrathiyyah Nizhâm Kufr Yahrumu Akhdhuhâ aw Tathbîquhâ aw al-Da'wah ilayhâ* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, t.t.).

[75] *"The corruption of every type of government almost always begins with the corruption of its principles"* (Korupsi dari tiap pemerintahan hampir selalu dimulai dengan korupsi dari prinsip-prinsipnya). Melvin Richter (ed. & trans.), *Montesquieu, Selected Political Writing* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990), hlm. 161.

melalui penunjukan atau putra mahkota, yang kemudian "dimintakan" baiat kepada "rakyat." Maka wajar dalam ilmu historiografi, pemerintahan pasca-*khulafâ al-râsyidun* disebut pemerintahan bani atau dinasti, bukan pemerintahan *khilâfah*.

Munculnya pemerintahan Bani Umayyah, Abbasiyyah, dan seterusnya sesungguhnya ditegakkan dengan kekuatan senjata. 'Abdullah ibn 'Umar dan Ahmad ibn Hanbal mengafirmasi fakta tersebut dan menganggapnya sebagai sah.[76] Zallûm bahkan menyatakan bahwa pemberontak yang berhasil menggulingkan khalifah, bisa menjadi khalifah selama rakyat rela dan bersedia membaiatnya dengan sukarela.[77]

Itulah dampak yang tidak diantisipasi dari proses pemilihan khalifah yang diadopsi oleh HT. Dalam konteks saat ini, peluang untuk memanfaatkan legitimasi agama sangatlah besar dengan mengampanyekan *khilâfah*. Ini terbukti dengan memberi ruang pada model pemilihan khalifah yang bisa membajak dan menyandera konsep baiat. Padahal dalam kasus lain, gerakan ini menerapkan sikap hati-hati dalam masalah ke-*khilâfah*-an, terbukti dengan revisi buku HT yang terkait dengan masalah *khilâfah*.[78]

Selain itu, secara moral dan politik, proses baiat yang rentan disalahgunakan dapat memunculkan problem legitimasi. Penting dicatat, dalam tinjauan historis proses pemilihan Abû Bakar menimbulkan perdebatan. Majid Khadduri menjelaskan bahwa pasca-Nabi, struktur politik komunitas Islam belum sempurna. Ada banyak hal fundamental yang harus diselesaikan dalam wacana keadilan politik pasca-Nabi, yakni masalah legitimasi, yang

---

[76] Al-Simâwî, *Al-Shî'ah Hum Ahl al-Sunnah*, hlm. 290.

[77] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 57-58.

[78] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 85.

terbukti melahirkan dua aliran: Ahlussunnah dan Syî'ah.[79] Kalaupun pada akhirnya khalifah mempunyai kekuatan (*power*), jika model baiat berjalan seperti kasus di atas, maka kekuatan otoritas[80] dan legitimasi[81] khalifah akan melemah dan akhirnya mengalami krisis legitimasi dan krisis politik, bahkan ke arah konflik (politik).

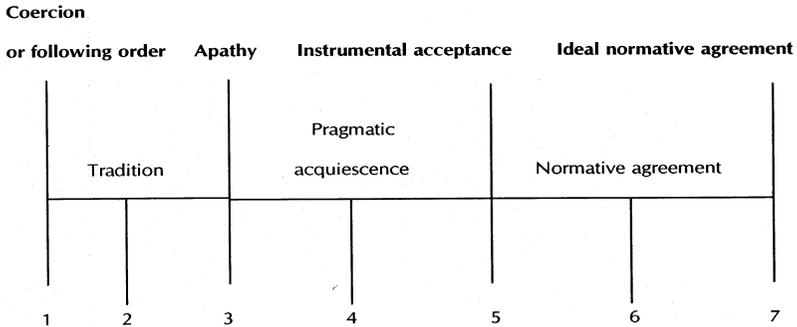
Model baiat yang membolehkan pemaksaan atau kekerasan (*coersion*) akan membuka peluang dan sekaligus mengakibatkan undang-undang atau hukum yang diadopsi khalifah sulit untuk ditaati, karena rakyat sudah apatis dan tidak memiliki pemimpin yang disepakati. Dalam kontinum (rangkaian kesatuan) ketaatan, paksaan atau kekerasan merupakan derajat ketaatan terendah, seperti yang diilustarasikan oleh David Held:[82]

---

[79] Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984), hlm. 15-16.

[80] Otoritas adalah *power* yang didasarkan atas kesepakatan umum dengan maksud pemangku *power* mempunyai hak untuk memberikan perintah tertentu, dan perintah tersebut harus ditaati. Shively, *Power and Choice,* hlm. 353. Weber mengidentifikasi tiga sumber otoritas, yakni tradisional, kharismatik, dan legal-rasional. Mahajan, *Political Theory,* hlm. 209.

[81] Legitimasi adalah kepercayaan sekelompok rakyat dalam suatu negara bahwa suatu struktur pemerintahan dan/atau seseorang di dalam pemerintahan tepat ketika memegang dan menggunakan otoritas. Shively, *Power and Choice,* hlm. 357. David Easton membagi tiga tipe legitimasi, yaitu *ideological legitimacy*, *structural legitimacy*, dan *personal legitimacy*. Mahajan, *Political Theory,* hlm. 209.

[82] 1) *Coercion or following orders* adalah kondisi tiada pilihan, 2) *Tradition* adalah sesuatu yang telah ada dan telah dilakukan tanpa perlu dipikirkan, 3) *Apathy* adalah sikap apatis, 4) *Pragmatic acquiescence* adalah sesuatu yang tidak memuaskan dan jauh dari ideal dan kita menerimanya sebagai sebuah takdir atau nasib, 5) *Instrumental acceptance* adalah sesuatu yang tidak memuaskan, namun kita menyetujui diam-diam karena ada keuntungan, 6) *Normative agreement* adalah situasi yang sudah ada sebelumnya beserta informasi yang tersedia sehingga menggiring kita untuk mengatakan itu adalah benar dan tepat, 7) *Ideal normative agreement* adalah lingkungan yang ideal, seperti contoh seluruh pengetahuan yang kita inginkan dan seluruh peluang tersedia sehingga kita menyetujui untuk mengerjakannya. Held, *Political Theory,* hlm. 101.

Gambar. 19
Kontinum Ketaatan

Akhirnya, kekhawatiran akan lahirnya model pemerintahan *khilâfah* yang stagnan menjadi tak terelakkan karena ia tidak mendapat partisipasi rakyat secara penuh. Seharusnya rakyat harus berperan sebagai peserta aktif yang memberikan kontribusi bagi pembentukan keputusan politik.[83] Namun hal ini sulit terjadi pada proses baiat dalam sistem *khilâfah,* karena tiadanya *sense of belonging* akibat kemungkinan minimnya partisipasi rakyat dalam penentuan khalifah.

2. Kewenangan Seorang Khalifah

Taqî al-Dîn Al-Nabhânî menyatakan bahwa kepala negara dalam sistem *khilâfah* mempunyai wewenang yang sangat luas. Dalam beberapa pernyataannya, dia menyebut: "khalifah adalah negara itu sendiri," "khalifah adalah negara, dia memiliki seluruh otoritas negara," dan "khalifah adalah negara, dia memiliki seluruh kekuatan dan fungsi negara."[84] Suatu bentuk dari penyerapan teori

[83] Varma, *Teori Politik Modern*, hlm. 477.

[84] Lihat dalam karya-karya Al-Nabhâni: *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 64-65. *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 96. *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 143. *The Islamic State* (London:

personalitas yang ada dalam negara absolut dan ciri autoritarianisme dari pemerintahan autokratis.

Konsekuensi hukum dan politik dari pernyataan Al-Nabhânî di atas adalah seorang khalifah merupakan negara itu sendiri yang berhak melakukan fungsi, otoritas, dan kekuasaan negara, baik kekuasaan legislatif, eksekutif maupun yudikatif.[85]

Hal yang sama juga dinyatakan oleh Mahmûd al-Khâlidî dalam salah satu subbab buku yang ditulisnya, bahwa khalifah yang menetapkan dustur dan seluruh qanun.[86] Pernyataan Mahmûd diperkuat lagi dalam buku yang lain yang berjudul *Hizb al-Tahrîr* edisi revisi tahun 2010.[87] Menurutnya, khalifah berhak mengubah dan mencabut undang-undang jika dirasa perlu. Meskipun gerakan ini mempunyai rancangan undang-undang dasar seperti dalam kitab *Muqaddimat al-Dustûr*, pada dasarnya khalifah memiliki

---

Al-khilafah Publications, 1998), hlm. 246. *The System of Islam* (London: Al-khilafah Publications, 2002), hlm. 123. Lihat juga Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 94. Bandingkan dengan ucapan kaisar Perancis, Louis XIV: "*I am the state*." (*L'Etat Cest Moi*). Lihat Mahajan, *Political Theory*, hlm. 140. C.S.T. Kansil, *Ilmu Negara* (Jakarta: Sinar Grafika, 1992), hlm. 13.

[85] Bandingkan dengan Pasal 7 UU No 12 Tahun 2011 dengan hierarki: 1) UUD 45, 2) Tap MPR, 3) UU/Perpu, 4) PP, 5) Peraturan Presiden, 6) Perda Propinsi, 7) Perda Kabupaten/Kota. Hierarki hukum ini jika dinisbatkan kepada khalifah, semua berasal dari wewenang khalifah.

[86] Mahmûd 'Abd al-Majîd al-Khâlidî, *Qawâid Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Buhûth al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 321. *Dustûr*/konstitusi adalah undang-undang yang menentukan bentuk negara, dan sistem pemerintahan, dan yang menerangkan batasan-batasan, dan fungsi-fungsi dari tiap otoritas yang ada di dalamnya; atau juga diartikan sebagai undang-undang yang mengatur otoritas publik, yakni pemerintahan yang menentukan hak dan kewajiban negara, serta hak dan kewajiban rakyat. *Qânûn* adalah seperangkat prinsip yang ditentukan pemerintah terhadap rakyat untuk mengatur hubungan mereka. Lihat juga al-Nabhâni, *The System of Islam*, hlm. 109. Alhasil, *dustûr* adalah UUD, dan *qânûn* adalah peraturan selain UUD. Menurut HT, dua istilah ini adalah istilah asing, namun bisa digunakan karena maknanya memang sudah ada dalam wacana pemikiran kaum muslim. Al-Nabhânî *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 85-86.

[87] Hizb al-Tahrîr, *Hizb al-Tahrîr* (2010), hlm. 82.

wewenang penuh untuk mengubah konstitusi. Adapun posisi khalifah sebagai fondasi negara, dapat disimak dari pernyataan Al-Nabhâni berikut ini:

> Struktur negara Islam didasarkan pada tujuh pilar: khalifah, *mu'awin*; panglima perang, peradilan, wali, sistem administrasi, dan *majlis ummah*. Struktur dianggap lengkap jika tujuh elemen dipenuhi. Jika salah satu elemen tidak ada, struktur tidak lengkap, sekalipun tetap dianggap sebagai negara Islam. Cacat dan kekurangan tidak akan mengganggu dan merusak statusnya selama khalifah tetap tersisa hidup atau ada, karena khalifah adalah fondasi negara.[88]

Demikian juga masa jabatan khalifah yang tidak terbatas atau seumur hidup.[89] Negara dan pemerintahan menyatu dalam diri khalifah tanpa ada pemisahan dan pembedaan. Jelasnya, negara adalah khalifah, dan khalifah adalah negara. Fenomena yang sama dapat kita temui juga pada raja-raja Stuart dari Inggris yang tidak memisahkan antara negara (*state*) dan pemerintahan (*government*) untuk menjustifikasi otoritas absolut mereka.[90]

---

[88] Al-Nabhâni, *The Islamic State*, hlm. 221.

[89] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 97. Selama khalifah masih mampu menjaga hukum syara', melaksanakan hukum, menegakkan urusan-urusan negara, dan bertanggung jawab terhadap kekhilafahan, selama itu pula dia menjadi khalifah. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 90. Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 159. Apa alasannya? Newell menjelaskan: Berbeda dengan sistem demokrasi, jabatan khalifah tidak dibatasi dengan periode waktu spesifik. Sepanjang khalifah memegang hukum syara', melaksanakan hukum, dan mampu menegakkan kewajibannya atas negara, dia tetap menjabat. Hal ini karena bukti tekstual terkait dengan baiat bersifat mutlak dan tidak dibatasi periode waktu spesifik. Newell, *Accountability in the Khilafah*, hlm. 8-9. Sama dengan khalifah, pemimpin pusat HT juga mengendalikan organisasi ini seumur hidup. Al-Nabhânî memimpin hingga 1977, Zallûm sejak 1977 hingga 2003, dan Abû Rashtah sejak 2003 hingga sekarang, setelah diumumkan oleh ketua dewan *Mazâlim* Hizb al-Tahrîr. "Atha Abu Rasythah, Amir Hizbut Tahrir Saat Ini," dalam *Al-Wa'ie*, No. 77, Th. VII (Januari, 2007), hlm. 25-27.

[90] Mahajan, *Political Theory*, hlm. 140.

Secara terperinci, kewenangan khalifah adalah: *pertama*, khalifah mengadopsi (*tabanni*) dan melegislasi hukum syara' menjadi peraturan bagi seluruh rakyat.[91] Hukum syara' yang diadopsi khalifah akan menjadi konstitusi dan undang-undang bagi seluruh rakyat.[92] Peraturan tersebut wajib ditaati dan tidak boleh ditentang.[93] Seorang hakim atau *qadhî* pun tidak boleh menetapkan hukum yang bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan khalifah. Hal ini karena mengacu pada kaidah أمر الامام نافذ ظاهرا وباطنا (Perintah imam harus dilaksanakan secara lahir dan batin). Tidak hanya hakim, mujtahid yang berbeda ijtihad dengan khalifah juga harus menanggalkan dan meninggalkan pendapatnya, karena hal itu, menurut HT, adalah ijma' sahabat. Inilah yang kemudian melahirkan kaidah أمر الامام يرفع الخلاف (Perintah khalifah menghilangkan perbedaan pendapat). Dia juga berhak membuat solusi, للسلطان ان يحدث من الأقضية ما يحدث من مشكلات.[94] Memang, dalam konsepsi HT, hukum syara' mencakup seluruh perbuatan manusia. Implikasinya, seluruh perbuatan rakyat yang hidup dan tinggal

[91] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 96. *Tabanni* adalah tindakan seorang muslim, jama'ah, atau negara memilih suatu hukum syari'at dan mengamalkannya. Sedang legislasi tindakan yang hanya dilakukan negara atau khalifah. Ketika khalifah yang melakukan, maka adopsi identik dengan legislasi. M. Shiddiq Al-Jawi, "Hak Khalifah Melegislasi Undang-Undang," dalam *Al-Wa'ie*, No. 114, Th. X (Februari, 2010), hlm. 51-52.

[92] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 44. Hak khalifah untuk mentabanni hukum syara' adalah salah satu empat pilar sistem pemerintahan Islam. Pilar pertama adalah kedaulatan ada di tangan syara', artinya, umat dan khalifah harus tunduk pada hukum syara'. Dengan demikian khalifah dibaiat oleh umat, tidak seperti pekerja yang harus bekerja sesuai yang dikehendaki umat seperti yang berlaku pada sistem demokrasi. Khalifah dibaiat untuk menjalankan al-Kitab dan sunnah. Pilar kedua, kekuasaan ada di tangan umat. Artinya, umat adalah yang mengangkat khalifah dengan cara baiat. Pilar ketiga, mengangkat satu khalifah adalah wajib bagi umat. *Ibid.*, hlm. 41, 42, 43. Lihat al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 104-105.

[93] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 96.

[94] Lihat dalam karya-karya al-Nabhani: *Mafahim Hizb al-Tahrir* (ttp.: Hizb al-Tahrir, 1953), hlm. 45; *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 76, 82-83; *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 138; dan *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 68-69.

dalam wilayah negara *khilâfah* terikat dengan hukum syara', dan penetapan hukum syara' berhubungan erat dengan otoritas khalifah. Ini adalah bentuk lain dari hak Ilahi dalam teori negara absolut dan wujud dari totalitarianisme.

Kedua, khalifah adalah penanggung jawab politik dalam negeri dan luar negeri, mengangkat jajaran kepemimpinan militer, mengumumkan perang dan damai, dan perjanjian-perjanjian.[95] Artinya, khalifah tidak wajib meminta persetujuan dari pihak lain ketika mendeklarasikan perang maupun gencatan senjata. Hal ini tentu saja jauh berbeda dengan UUD 1945 yang mengamanatkan harus mendapat persetujuan DPR.

Ketiga, khalifah menerima dan menolak duta besar asing, mengutus duta besar muslim dan mencopotnya.[96] Kewenangan ini relatif tidak perlu dipermasalahkan karena tidak ada pengaruhnya terhadap peluang terjadinya sikap represif dan despotik.

Keempat, khalifah menentukan dan mencopot para *muâwin* dan wali.[97] Kewenangan ini barangkali dianggap lazim, namun seperti telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, pencopotan ini dilakukan tanpa perlu prosedur atau mekanisme yang bisa memberi limitasi kekuasaan khalifah agar tidak semena-mena, karena khalifah bisa langsung mencopot tanpa perlu klarifikasi atau saran dari pihak lain.

Kelima, khalifah menentukan dan mencopot para *qâdhî al-qudhât*, *qâdî al-mazhâlim*, direktur-direktur negara, panglima perang (*quwâd al-jaysh*), dan jajaran di bawahnya.[98] Penting untuk diperhatikan bahwa dalam sistem *khilâfah* versi mereka, yang bisa

---

[95] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 94.

[96] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 96.

[97] Al-Nabhânî, *Muqaddimat al-Dustûr*, hlm. 143.

[98] Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 39-40, 122.

mencopot khalifah adalah *qâdî al-mazhâlim*. Jadi, jika *qâdî al-mazhâlim* bisa diangkat dan dicopot oleh khalifah, bukankah ini memberi peluang terkonsentrasinya kekuatan pada diri khalifah?

Keenam, khalifah menentukan hukum syara' terkait dengan anggaran pendapatan dan belanja negara serta menentukan rincian APBN, baik dalam hal pemasukan maupun pengeluaran.[99] Kewenangan ini, tanpa campur tangan pihak lain dalam negara *khilâfah,* akan membuat posisi khalifah semakin kuat dan merajalela dalam masalah keuangan, yang tentu saja rentan terjadi praktik manipulasi dan korupsi.

Deskripsi di atas menggambarkan wewenang khalifah yang sangat besar, nyaris tak terkendali yang kemungkinan hanya bisa berjalan baik jika sang khalifah adalah Imam Mahdi atau tokoh suci, sebagaimana juga disimpulkan oleh Abd. Al-Wahhâb El-Afendi.[100] Padahal HT sendiri mengakui bahwa khalifah adalah juga manusia biasa.

Apabila didekati secara filsafat politik, tentu lebih tepat jika kekuasaan yang begitu besar dari seorang khalifah bisa dikurangi, dilimitasi, dan didistribusikan kepada unsur lain sehingga tidak menumpuk, misalnya dengan mengacu pada konsep *trias politica*.[101] Atau paling tidak, dengan Iran yang menggunakan sistem

[99] Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 97.

[100] Kesimpulan Abd. Al-Wahhâb El-Afendi ini dianggap tak berdasar oleh Newell. Lihat M. Shiddiq Al-Jawi, "Akuntabilitas dalam Negara Khilafah," dalam *Al-Wa'ie*, No. 94, Th. VIII (Juni, 2008), hlm. 62.

[101] *Trias politica* pertama kali dikemukakan oleh John Locke (1632-1704 M) yang membagi kekuasaan menjadi legislatif, eksekutif, dan federatif (menjaga keamanan dan hubungan dengan negara lain). Montesquieu (1689-1755 M) membaginya menjadi legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Menurut Montesquieu, bila kekuasaan di tangan satu orang, akan mendominasi kekuasaan dan merusak keamanan masyarakat, sehingga perlu dilakukan pemisahan. Montesquieu, *The Spirit of Laws, ed. David Wallacea* Carrithers (Berkeley: University of California Press, 1977), hlm. 200. Sayangnya, HT menolak *trias politica* dengan alasan, *pertama*, konsep ini berasal manusia, bukan dari Allah; *kedua,* konsep ini merupakan salah satu ide

politik *wilâyat al-faqîh* dengan kekuasaan yang begitu besar,[102] namum mengadopsi pemisahan kekuasaan sebagaimana tercantum dalam UUD pasal 57.[103] Konstitusi Iran ini menunjukkan bahwa mereka menyadari urgensi *separation of powers,* seperti yang tercantum dalam teori negara konstitusionalisme.

Kekuasaan yang tidak dapat dikontrol melalui pemisahan akan mengakibatkan perilaku totaliter dan otoriter serta jauh dari cita-cita *civil society,* yang dicirikan salah satunya—menurut Hasan Hanafi—adalah adanya keseimbangan antara kekuatan pemerintah dan kekuatan rakyat.[104] Kekuasaan yang besar juga memberi peluang pada perilaku koruptif.[105] Meskipun HT berkali-kali menjelaskan bahwa khalifah tidak kebal hukum, [106] peluang

---

pokok dari demokrasi yang kufur. Lihat, "Trias Politica dalam Pandangan Islam," dalam *Al-Wa'ie*, No. 06, Th. I (Februari, 2001), hlm. 22. Selain itu, *trias politica* untuk sekarang ini dalam sistem-sistem modern telah dikuasai oleh pemilik modal yang akhirnya para pemilik modal ini membentuk rezim otoritarian baru. Lihat Farid Wadjdi, "Runtuhnya Trias Politika," dalam *Al-Wa'ie*, No. 92, Th. VIII (April, 2008), hlm. 44. Sedangkan dalam pandangan aktivis HT, kekuasaan legislatif hanya milik Allah, tidak ada manusia yang boleh membuat hukum. Namun, hanya khalifah saja yang berhak memilih dan menetapkan hukum berdasar ijtihadnya. Sedangkan kekuasaan eksekutif adalah milik dan bersumber dari rakyat, tapi secara nyata hanya khalifah yang berhak menjalankannya. Adapun kekuasaan yudikatif dipegang oleh khalifah atau yang mewakilinya.

[102] Lihat karya Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, terj. Muhammad Anis Maulachela (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).

[103] Konstitusi Iran pasal 557, yang artinya: Tiga kekuasaan dalam republik Islam Iran adalah legislatif, eksekutif, dan yudikatif yang dilaksanakan di bawah supervisi pemimpin tertinggi umat sesuai dengan ketentuan peraturan selanjutnya. Tiga kekuasaan tersebut independen satu dengan lainnya.

[104] Hasan Hanafi, "Alternative Conceptions of Civil Society: A Reflective Islamic Approach," dalam Sohail H. Hashmi (ed.), *Islamic Political Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2002), hlm. 58.

[105] Andrew Vincent, *Theories of State* (New York: Basil Blacwell Ltd, 1987), hlm. 193.

[106] Newell, *Accountability in the Khilafah* (ttp.: t.p., t.t.), 12. "Islam secara tegas memercayai *rule of law*. Tiada seorang pun di negara *khilâfah* termasuk khalifah berada di atas hukum atau mempunyai kekebalan penuntutan. Kebaikan dan kejahatan dan bahaya bukan alasan yang menjadikan khalifah dapat melanggar

terjadinya penyalahgunaan kekuasaan sangatlah terbuka karena kekuasaan dan kewenangan yang sangat besar.

Lebih jauh lagi, distribusi kekuasaan yang hanya berupa perwakilan (misalnya dengan adanya *mu'âwin*) tentu tidak tepat kalau dijadikan alasan sebagai wujud dari limitasi dan distribusi kekuasaan yang sesungguhnya karena yang mengangkat dan mencopot *mu'âwin* adalah khalifah. Jadi kekuasaan tetap terkonsentrasi pada diri khalifah. Pertanyaannya, bagaimana jika integritas dan ketakwaan khalifah melemah? Bukankah khalifah juga manusia biasa yang rentan terjatuh pada kesalahan dan kekhilafan, dan akhirnya mengarah pada sikap yang tiranik?

Menanggapi pertanyaan di atas, tentu saja tidak cukup hanya menghadirkan jawaban yang disampaikan oleh Ismail Yusanto, Farid Wadjdi, dan Abd Karîm Newell. Yusanto dalam salah satu tulisannya di harian *Kompas* menyanggah pendapat Ahmad Fuad Fanani tentang sifat tiranik sistem *khilâfah*, dengan mengatakan bahwa *khilâfah* tidak tiranik karena mempunyai mekanisme yang gamblang dalam hal koreksi terhadap khalifah.[107] Tentu saja ini hanya klaim dari seorang jubir HTI. Memang, dalam hal koreksi terhadap khalifah, terdapat mekanisme yang jelas dalam sistem *khilâfah*, tetapi itu sekadar koreksi (*muhâsabah*) saja dari unsur-unsur masyarakat, dan itu pun sifatnya terbatas, tidak sampai pada pencopotan khalifah. Selain itu, juga tidak ditemukan adanya asumsi bahwa kalau khalifah sewenang-wenang, tidak pro rakyat, maka dia tidak akan terpilih kembali. Model ini tidak bisa

prinsip ini sebagaimana kita jumpai di negara demokratik Barat. Penangguhan seluruh hukum dan hukum internasional model Amerika untuk mencurigai apa yang dilakukan di penjara Guantanamo adalah contohnya. Presiden Bush membela program yang dilakukan CIA dan siksaan dari orang yang dicurigai melakukan teror dianggap sebagai *an extraordinary measure justified by the extraordinary circumstances of the fight against terrorism."*

[107] *Kompas*, 8 Maret 2005, hlm. 33.

diterapkan dalam sistem *khilâfah* karena jabatan khalifah itu seumur hidup, bukan periodik.

Sementara Farid Wadjdi yakin bahwa *khilâfah* bukan sistem diktator, karena: a). Khalifah dipilih oleh rakyat, b). Rakyat berhak dan bahkan wajib mengontrol khalifah, c). *Khilâfah* adalah negara hukum, d). Khalifah adalah pelayan rakyat.[108] Memang benar khalifah dipilih oleh rakyat, namun apabila melihat proses baiat seperti yang dijelaskan di atas, maka manipulasi sangat mungkin dilakukan oleh pihak-pihak elite. Sedangkan *khilâfah* sebagai negara hukum, seperti juga dideklarasikan oleh M. Luthfi Hakim,[109] yang menghormati prinsip-prinsip teori negara konstitusionalis-me, tentu sulit dibuktikan jika mengacu pada kategori dan kriteria negara konstitusional, sebab salah satu prinsip negara konstitusio-nalisme adalah adanya pembatasan dan dan pemisahan kekuasaan.

Newell menjamin adanya tiga unsur akuntabilitas dalam *khilâfah*. *Pertama*, melalui institusi negara yang berupa majelis ummat dan *mazhâlim; kedua*, melalui partai politik; *ketiga*, melalui individu warga negara, yang diyakini bisa menjadi *counterbalances* atas kekuasaan khalifah.[110] Klaim jaminan akuntabilitas ini diulangi lagi oleh HTI ketika mengkritik sistem pemerintahan Indonesia, yang dianggapnya tidak dapat dimintai pertanggungjawaban. Hanya dalam *khilâfah*, kontrol yang ketat bisa dilakukan melalui rakyat, partai, anggota majelis ummah, dan mahkamah *mazhâlim*.[111] Jika demikian, apakah sistem dan prinsip-prinsip seperti muhasabah

---

[108]Farid Wadjdi, "Hanya Khilafah yang Layak Memimpin Dunia," dalam *Al-Wa'ie*, No. 67, Th. VI (Maret, 2006), hlm. 114-116.

[109]M. Luthfi Hakim, "Khilafah itu Negara Hukum," dalam *Al-Wa'ie*, No. 68, Th. VI (April, 2006), hlm. 27.

[110]Newell, *Accountability in the Khilafah*, hlm. 27.

[111]Hizbut Tahrir Indonesia, *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia* (Jakarta: HTI, 2009), hlm. 20-21.

oleh majelis ummah dan *mazhâlim* itu sekadar utopia ataukah secara historis benar-benar berjalan selama masa *khilâfah*?

Konsentrasi kekuasaan pada seorang khalifah juga tidak bisa diatasi dengan syarat bahwa seorang khalifah harus adil. Meskipun syarat ini bersifat mutlak, peluang terjadinya perilaku tidak adil bukanlah sesuatu yang mustahil. Ini terbukti dari kekhawatiran HT sendiri atas penyelewengan kekuasaan oleh aparatur negara lainnya. Kekhawatiran tersebut tampak dari perubahan struktur *khilâfah* yang dibuat oleh al-Nabhânî dengan mengurangi kekuasa-an *amîr al-jihâd*.[112] Kekuasaan *wâlî* (gubernur) juga dibatasi oleh HT, karena sejarah telah membuktikan ketika Mu'awiyah menjadi gubernur, yang memisahkan diri dari khalifah atau dinasti 'Abbasiyah yang dirongrong para wali.[113] Pertanyaannya, jika kewenangan wali dan *amîr al-jihâd* bisa dikurangi, mengapa kewenangan khalifah tidak bisa dikurangi atau dilimitasi?

Kemungkinan besarnya, HT tidak akan mengubah kewenang-an khalifah karena mereka mengklaim berkiblat pada perilaku Nabi dan kesepakatan sahabat, dan juga pada sejarah. Sementara sejarah dianggap bukan sebagai dalil, perilaku Nabi dan kesepakatan sahabat adalah dalil. Namun, jika benar Nabi dan sahabat memberi porsi kekuasaan lebih besar kepada khalifah, apakah perilaku Nabi atau kesepakatan sahabat merupakan sesuatu yang wajib? Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dalam *ushûl al-fiqh* yang dipedomi HT menyebutkan bahwa tidak semua perintah Allah maupun Nabi adalah wajib, tapi ada pula yang sekadar tuntutan. Tuntutan itu bisa menjadi wajib atau mubah tergantung pada *qarînah*-nya. Kalau mengacu pada *usûl al-fiqh* tersebut, tidak ada indikasi yang menunjukkan kewenangan khalifah sebagai suatu yang wajib.

---

[112]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 85.

[113]*Ibid.*, hlm. 76. Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 176.

3. Khalifah dan Ketaatan

Hizb al-Tahrîr mewajibkan seluruh rakyat di bawah kekuasa-an *khilâfah* untuk taat kepada khalifah.[114] Ketaatan ini menurut Zallûm didasarkan pada ajaran Islam, seperti perintah dalam hadits-hadits di bawah ini:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي

Siapa yang taat kepadaku berarti taat kepada Allah, siapa yang bermaksiat kepadaku berarti bermaksiat kepada Allah. Siapa yang taat kepada amirku berarti taat kepadaku, dan siapa yang bermaksiat kepada amirku berarti telah bermaksiat kepadaku.[115]

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهَا سَتَكُونُ أُمَرَاءُ تَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ , فَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ بَرِئَ , وَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ سَلِمَ , وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» , قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ , أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا , مَا صَلَّوْا»

Akan ada para amir. Lalu kamu akan mengakui kebaikannya dan mengingkari kejelekannya. Maka siapa yang mengetahui (kejelekannya), maka dia akan bebas, dan siapa yang mengingkari (kejelekannya), maka akan selamat. Akan tetapi, siapa yang rela dan mengikutinya (dia akan celaka). Sahabat bertanya,"Tidakkah kita memerangi mereka?" Nabi menjawab, "Tidak, selama mereka masih menegakkan shalat."[116]

---

[114]Al-Nabhânî, *Mîthâq al-Ummah*, hlm. 59. Ketaatan mutlak ini serupa dengan konsep autokrasi, dengan semboyan: "Give me a leader and I will follow."

[115]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 247. Hadits ini dimuat dalam karya Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihi,* juz 4, al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir (T.tp.: Dâr Thûq al-Najât, 1422 H), hlm. 50.

[116]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm,* (2002), hlm. 249. Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat*, hlm. 149. Mandûb Hizb al-Tahrîr, *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr* (T.tp.: Hizb al-Tahrir, t.t.), hlm. 5. Hadits ini dimuat dalam riwayat Abû Bakr bin

Dari hadits di atas dapat dipahami bahwa model ketaatan yang dikembangkan oleh HT dengan menghubungkan ketaatan dengan *divine right*, merupakan manifestasi lain dari konsep hak Ilahi dalam teori negara absolut.

Memang HT juga meriwayatkan hadits dari jalur Muslim yang berisi absennya ketaatan kepada pemimpin yang maksiat.[117] Namun, jika kita cermati, HT memaknai hadits tersebut sebagai keharusan taat kepada pemimpin, apa pun perilakunya, selain berbuat maksiat. Selebihnya, pemimpin harus ditaati. Salah seorang pimpinan DPP HTI menggarisbawahi bahwa ketaatan kepada amir harus dibarengi dengan sikap kritis—namun tidak boleh menghilangkan unsur ketaatan itu sendiri—sebab sikap kritis tetaplah terikat dengan kebijakan pemimpin sebagai pemangku kewenangan yang sah menurut syara'.[118]

Abî Shaybah, *Al-Kitâb al-Mushannaf fi al-Ahâdîth wa al-Âthâr*, juz 7, Muhaqqiq Kamâl Yûsuf al-Hût (Riyâdh: Maktabah al-Rushd, 1409), hlm. 468. Hadits sejenis banyak sekali, misalnya hadits Muslim, Baihaqî, dan Ibn Hibbân, bahwa pemimpin yang berhati iblis pun harus ditaati. Redaksi hadits di bawah ini adalah dari Abû Bakr al-Baihaqî:

يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ قَالَ تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ.

"Akan ada para pemimpin setelahku yang tidak menggunakan petunjukku dan tidak juga menggunakan sunnahku, dan di tengah-tengah mereka akan muncul orang-orang yang hatinya bagai hati setan dalam tubuh manusia. Sahabat (Hudhaifah) bertanya, "Apa yang saya perbuat wahai Rasulallah jika saya menjumpai masa itu?" Nabi menjawab, "Kamu dengarkan dan kamu taati amir sekalipun memukul punggungmu dan mengambil hartamu, tetap dengarkan dan taati mereka." Abû Bakr al-Baihaqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*, juz 8, Muhaqqiq Muhammad 'Abd al-Qâdir 'Athâ (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 271.

[117] Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 249-250.

[118] MR. Kurnia, "Urgensi dan Kewajiban Menaati Amir," dalam *Al-Waie,* No. 99, Th. IX (November, 2008), hlm. 49.

Selain itu, rakyat dilarang memberontak kepada pemimpin, sekalipun ia berbuat maksiat.[119] Muhammad Asad menyitir hadits tentang larangan ini:[120]

وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ

Tentu saja larangan memberontak terhadap penguasa yang tiran dan maksiat akan melanggengkan kekuasaan. Masalahnya, larangan memberontak terhadap pemimpin yang maksiat justru akan menimbulkan kecemasan jika sewaktu-waktu pemimpin itu melakukan kolusi. Ini pula yang juga menjadi perhatian Ibn Sînâ. Meskipun mengutuk kudeta, Ibn Sîna memberi solusi akan kebolehan bahkan anjuran untuk menghukum mati bagi penguasa yang zalim.[121]

Sama dengan Hizb al-Tahrîr adalah gerakan Salafi yang tidak menginginkan adanya penggembosan terhadap penguasa. Menurut Salafi, rakyat yang menginginkan reformasi terhadap penguasa tidak lebih sebagai napak tilas dari gerakan Abdullah bin Saba'.[122] Untuk memperkuat argumennya, mereka mengutip hadits-hadits berikut ini:

---

[119]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 250.

[120]Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, t.t.), hlm. 77. Hadits tersebut terdapat dalam Muslim bin al-Hajjâj Abû al-Hasan al-Qushayrî al-Naysâbûrî, *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh*, juz 3, al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.t.), hlm. 1472.

[121]Manouchehr Paydar, *Legitimasi Negara Islam,* terj. M. Maufur el-Khoiry (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. 59.

[122]Al-Ustadz Ruwaifi' bin Sulaimi, "Reformasi, Napak Tilas Gerakan Agen Yahudi Abdullah bin Saba' al-Himyari," dalam *Asy-Syari'ah,* No. 60/V (1431/2010), hlm. 5-12. Majalah *Asy-Syari'ah* ini berada di bawah penasihat al-Ustadz Muhammad Umar as-Sewed.

من أجل سلطان الله أجله الله يوم القيامة

Barangsiapa memuliakan penguasa Allah, Allah akan memuliakannya pada hari kiamat.[123]

من أهان سلطان الله في الارض أهانه الله

Barangsiapa yang menghina penguasa Allah di muka bumi, pasti Allah akan merendahkan dirinya.[124]

السلطان ظل الله في الارض فمن اكرمه اكرمه الله, و من أهانه أهانه الله

Penguasa adalah bayangan (naungan) Allah di muka bumi, siapa yang memuliakannya, Allah akan memuliakannya, siapa merendahkannya, Allah akan merendahkannya.[125]

Akibat lain dari keharusan taat kepada pemimpin yang zalim dan larangan memberontak adalah apabila sang pemimpin gemar berperang, maka rakyat wajib mengikutinya. Al-Nabhânî menegaskan bahwa terhadap khalifah yang pendosa (*fâjir*) atau zalim pun, rakyat wajib ikut berjihad.[126] Hal yang sama juga diutarakan oleh al-Thahâwî[127] dan al-Shâtibî.[128]

---

[123]Hadits di atas terdapat dalam catatan kaki karya Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilâl bin Asad al-Shaybânî, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal,* juz 34, Muhaqqiq Shu'ayb al-Al-Naûth (T.tp.: Muassasah al-Risâlah, 2001), hlm. 80.

[124]Hadits tersebut ada dalam Muhammad bin 'Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dhahâk al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, juz 4, Tahqîq Ahmad Muhammad Shâkir, dkk. (Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975), hlm. 502.

[125]Abû Bakr al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubrâ*, juz 8, Muhaqqiq Muhammad 'Abd al-Qâdir 'Athâ (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 281.

[126]Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 151. Hizb al-Tahrîr, *Al-Jihâd fi al-Islâm* (T.tp.: Hizb al-Tahrîr, 2008), hlm. 11.

[127]Namun al-Hararî dalam *Sharah Aqîdah Thahawiyyah* menjelaskan bahwa ketaatan berjihad dengan penguasa pendosa dengan syarat apabila yang diperangi adalah orang kafir, namun apabila disuruh memerangi sekelompok kaum muslim tanpa hak, tidak perlu ditaati. 'Abdullâh al-Hararî, *Idhhâr al-Aqîdah al-Sunniyyah bi Sharh al-Aqîdah al-Thahâwiyyah* (Beirut: Dâr al-Mashâri', 1997), hlm. 250-251.

[128]Al-Shâthibî, *Al-Muwafaqât,* juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 7.

4. Pemakzulan

Mengenai relasi khalifah dan rakyat, Hizb al-Tahrîr menegaskan bahwa rakyat hanya berhak mengoreksi (*muhâsabah*) khalifah—tidak sampai pada tingkat melengserkan.[129] Pasal 35 Rancangan Undang-Undang Hizb al-Tahrîr tercantum klausul bahwa rakyat memilih khalifah, tetapi tidak berhak melengserkan.[130] Seorang khalifah hanya bisa dilengserkan jika ia murtad, gila yang tidak bisa disembuhkan, atau disandera musuh yang kuat yang tidak bisa dibebaskan. Jika terjadi salah satu dari ketiganya, maka khalifah dan perintahnya tidak perlu ditaati lagi. Namun, pelengseran khalifah hanya berdasar keputusan hakim *mazhâlim,*[131] bukan hak dan keputusan rakyat. Pada Pasal 41 dijelaskan:

> Mahkamah *mazhâlim* satu-satunya yang menentukan apakah khalifah berubah dengan suatu perubahan yang bisa mengeliminasi dari *khilâfah* atau tidak, mahkamah *mazhâlim* satu-satunya yang mempunyai kewenangan memecat khalifah atau sekadar memberi peringatan.[132]

Namun demikian, seperti telah dijelaskan sebelumnya, yang mengangkat *hâkim mazhâlim* adalah khalifah. Khalifah berhak mengangkat, mencopot, atau memindahtugaskan.[133] Meskipun pada kasus tertentu, khalifah tidak bisa mencopot *mazhâlim* jika ada kaitannya dengan masalah khalifah.[134] Newell menjelaskan:

Untuk meyakinkan bahwa *Qâdî Mazhâlim* bebas dari pengaruh politik, syari'at membatasi kemampuan khalifah dalam memecat

---

[129]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 112.

[130]Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr* (2009), hlm. 148.

[131]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm,* hlm. 198. Al-Nabhânî, *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*, juz 2 (2003), hlm. 122.

[132]Hizb al-Tahrîr, *Muqaddimat al-Dustûr* (2009), hlm. 171.

[133]Al-Nabhânî, *Nizhâm al-Islâm* (2001), hlm. 98.

[134]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, hlm. 199.

Qâdî Mazhâlim. Selama *Qadi Mazhâlim* sedang memeriksa kasus terkait dengan khalifah, *Mua'win ut-tafweedh, Qâdî al-Qudâh,* khalifah tidak dapat memecat *Qâdî Mazhâlim.* [135]

Nalar pemikiran di atas tampak berputar-putar (*circular argument*) yang ujung-ujungnya kembali pada khalifah. Artinya, simpul kekuatan dan kekuasaan ada pada diri khalifah. Seperti kita ketahui, *mahkamah mazhâlim* memiliki wewenang untuk memeriksa dan memutuskan masalah kezaliman, baik yang dilakukan oleh aparat negara maupun oleh khalifah sendiri, terutama terhadap hukum syara', makna teks suci dalam UUD (*dustûr*), UU (*qânûn*), dan seluruh hukum syara' yang diadopsi oleh khalifah.[136] Sebaliknya, khalifah berwenang mengangkat atau mencopot *hâkim mazhâlim*. Inilah model lain dari konsep kamuflase pemerintahan autokrasi.

Dalam tulisan-tulisan HT, secara implisit terbuka peluang adanya penganuliran eksistensi institusi mahkamah *mazhâlim* oleh khalifah, sebab khalifah berwenang mengadopsi hukum, lebih-lebih mahkamah *mazhâlim* sebagai ekstensi dari tugas dan wewenang khalifah, bukan badan yang mandiri. Bahkan dalam sejarah, Nabi dan keempat khalifah tidak pernah mengangkat *hâkim mazhâlim,* seperti yang diakui oleh Zallûm.[137]

Lebih dari itu, *khilâfah* dan struktur-strukturnya, seperti yang diyakini oleh HT, telah berlangsung berabad-abad lamanya, termasuk hakim *mazhâlim*. Yang menjadi pertanyaan adalah apakah mahkamah *mazhâlim* pernah melaksanakan wewenangnya, seperti melengserkan khalifah? Padahal, seperti kita ketahui, dalam sejarah tidak sedikit khalifah yang berbuat maksiat, namun tidak pernah diadili oleh mahkamah *mazhâlim*.

---

[135]Newell, *Accountability in the Khilafah,* hlm. 22.

[136]Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 123-124.

[137]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 199.

Terakhir, kalau kita kaji secara kritis, hadits yang memperkuat eksistensi hâkim *mazhâlim* dan wewenangnya ternyata tidak lebih kuat (baca: lemah) jika dihadapkan dengan hadits-hadits ketaatan kepada pemimpin. Sementara hadits ketaatan kepada pemimpin menunjuk secara khusus pada ketaatan mutlak, apa pun keadaan sang pemimpin, sedangkan hadits tentang hâkim *mazhâlim* sekadar formulasi atau pemahaman dari hadits Nabi yang enggan menzalimi manusia terkait dengan darah dan harta.[138] Jadi, hadits tersebut tidak berbicara secara khusus tentang hâkim *mazhâlim*. Penciptaan hâkim *mazhâlim* adalah bentuk lain dari interpolasi yang dilakukan oleh HT. Demikian pula dari jalur riwayat, hadits-hadits ketaatan diriwayatkan dari banyak jalur, seperti dalam Muslim dari jalur sahabat 'Awf ibn Mâlik, Ummu Salamah, juga dalam Bukhâri dari jalur sahabat Abdullah, Abî Rajâ', Ibn 'Abbâs. Sebaliknya, riwayat hadits tentang *mazhâlim* tidak sebanyak hadits tentang ketaatan.[139]

Dari proses dan legalitas baiat hingga pemakzulan di atas, kita bisa memahami bahwa negara *khilâfah* versi Hizb al-Tahrîr memiliki kesamaan-kesamaan bahkan tumpang tindih (*overlaps*) dengan sistem politik absolut-autokratis. Tumpang tindih yang penulis maksud di sini adalah adanya konvergensi dan sekaligus divergensi antara pemikiran *khilâfah* dan teori negara absolut dan

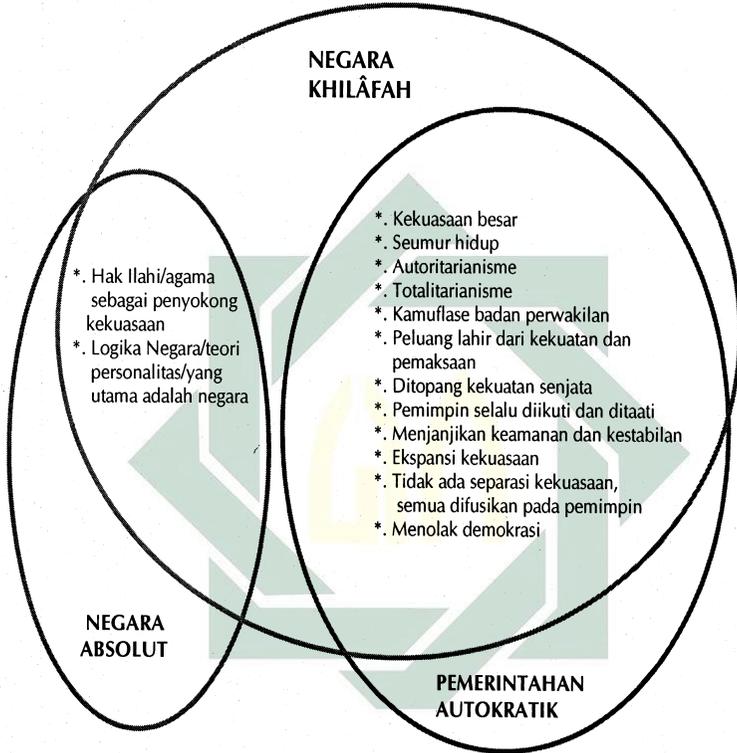
---

[138]Redaksi haditsnya adalah:

عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، غَلَا السِّعْرُ، فَسَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَالِقُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، الْمُسَعِّرُ، وَإِنِّي أَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ ظَلَمْتُهَا إِيَّاهُ بِدَمٍ وَلَا مَالٍ»

Hizb al-Tahrîr, *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*, hlm. 120. Hadits ini salah satunya ada dalam Abû Muhammad 'Abd Allâh bin 'Abd al-Rahmân bin al-Fadhl bin Bahrâm bin 'Abd al-Shamad al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, juz 3, Tahqîq Husayn Salîm Asad al-Dârânî (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah: Dâr al-Mughnî, 2000), hlm. 1658.

[139]Zallûm, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm* (2002), hlm. 248-249.

model pemerintahan autokrasi versi Andrew Vincent dan Mahajan, serta beberapa ilmuwan politik. Titik singgung tersebut dapat dilihat dari irisan diagram berikut:

Gambar 20.
Diagram Venn, konvergensi *khilâfah* dengan negara absolut dan pemerintahan autokratik dan negara absolut

Penutup

Menegakkan *Khilâfah* Itu Wajib bagi HTI

Menegakkan *khilâfah* di muka bumi merupakan suatu kewajiban agung bagi seluruh umat Islam. Dalam konteks ini, Hizb al-Tahrîr berpijak pada tiga landasan pokok: filosofis, normatif, dan historis. Kewajiban *khilâfah* secara filosofis merupakan implikasi dari konsep kesempurnaan Islam (*kâffah*). Islam adalah konsep dan aturan yang *kâmil* dan *syâmil,* yang mengatur semua aspek kehidupan umat (QS. 5:3; 4:28; 2:208. Dengan menerapkan Islam secara total (*kâffah*), umat Islam diyakini mampu menciptakan kehidupan yang adil, damai, dan sejahtera dalam lindungan Tuhan. Satu-satunya institusi (politik) yang dapat menerapkan totalitas Islam itu adalah *khilâfah*. Karena itulah menegakkan *khilâfah* merupakan kewajiban umat Islam yang tidak dapat diganggu gugat.

Adapun landasan normatifnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an (seperti QS. 5:48; 5:49). Kedua ayat ini diyakini sebagai perintah Allah kepada Nabi untuk menetapkan hukum Allah kepada umatnya, yang berarti juga keharusan eksisnya *hâkim* setelah Nabi, yang berkewajiban memimpin umat. Perintah ini sifatnya *jazm* (*obligatory/mandatory*), lebih-lebih dalam pelaksanaan *hudûd*

dan hukum-hukum lainnya, yang tidak akan terlaksana kecuali di tangan seorang *hâkim*. Hizb al-Tahrîr menyebut *hâkim* pada ayat-ayat tersebut di atas adalah khalifah, sedangkan sistem hukum atau pemerintahannya adalah *khilâfah*.

Selain Al-Qur'an, landasan normatif lainnya adalah hadits Nabi: "Barangsiapa yang melepaskan tangan dari ketaatan, dia akan bertemu Allah pada hari kiamat dengan tanpa *hujjah*, dan barangsiapa yang mati dan tidak ada baiat di pundaknya, maka jika dia mati, matinya seperti mati jahiliyyah," (HR. Muslim). HT memahami hadits ini sebagai perintah Nabi kepada umat Islam agar melakukan baiat kepada khalifah dan menyifati orang-orang yang tidak melakukannya dengan mati dalam keadaan jahiliyah. Argumen HT mengenai keterkaitan baiat dengan *khilâfah* adalah pemahaman bahwa baiat tidak dilakukan kepada selain khalifah. Oleh karena itu, hadits tersebut di atas merupakan perintah wajib untuk melakukan baiat kepada khalifah.

Landasan normatif lainnya adalah kesepakatan para sahabat tentang kewajiban menegakkan *khilâfah*, sebagaimana mereka membaiat Abû Bakar, 'Umar, dan Utsmân sebagai khalifah. HT menyimpulkan kewajiban ini berdasarkan peristiwa pasca meninggalnya Nabi. Pada saat itu, para sahabat tidak segera memakamkan Nabi, akan tetapi lebih dahulu melakukan pemilihan dan pembaiatan khalifah, yang tak lain adalah masalah politik.

Landasan ketiga adalah landasan historis. Memang, HT menilai sejarah (*târîkh*) tidak dapat dijadikan sebagai sumber peraturan dalam Islam, baik dari segi pengetahuan tentang suatu peraturan Islam maupun dari segi pengambilan dalil, dan juga tidak bisa sebagai acuan dan asas bagi suatu kebangkitan umat, serta asas untuk suatu kajian. Namun, di lain sisi, HT juga menganggap *khilâfah* bukanlah sekadar ide dan angan-angan belaka, melainkan pernah tegak berdiri di atas bumi. Tegaknya *khilâfah*

di dunia tidak hanya berlangsung dalam hitungan tahun, tetapi sudah berabad-abad.

Konsekuensi *Khilâfah* ala HTI

Meskipun sistem *khilâfah* itu manusiawi, eksistensinya haram diganti dengan sistem politik sekuler lainnya. Karena, *khilâfah* merupakan satu-satunya *tharîqah* (metode baku) dalam upaya menegakkan Islam di dunia. *Khilâfah*-lah sistem yang paling sah yang diperintahkan oleh Tuhan melalui Nabi agar diterapkan oleh umat Islam.

Jika kita cermati, *khilâfah* sebagai *unchangeable system* sejak berdiri hingga saat ini, ternyata struktur dan kewenangannya telah mengalami perubahan atau evolusi. Fakta bahwa sistem *khilâfah* mengalami evolusi menunjukkan bahwa sistem *khilâfah* tidaklah baku dari Nabi ataupun kewajiban mutlak dari Tuhan. Sebab, dalam realitasnya ia juga bisa berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman yang terjadi dalam internal Hizb al-Tahrîr. Oleh karena itu, penjelasan dan keyakinan dari gerakan ini dalam kitab-kitabnya bahwa struktur dan kewenangan *khilâfah* didasarkan pada ajaran Islam dan telah sempurna sejak masa Nabi, menjadi tidak relevan, inkonsisten, dan ahistoris.

Mengenai baiat, yang perlu dicermati adalah peluang terjadinya rekayasa dan kamuflase oleh individu yang berpengaruh. Rekayasa ini sangat dimungkinkan karena baiat yang dianggap sebagai satu-satunya cara yang sah dan legal dalam pengangkatan khalifah, proses yang mengiringi baiat bisa saja menggunakan beragam model yang pada titik tertentu khalifah dapat diangkat oleh elite kaum muslim ataupun oleh mayoritas kaum muslim. Bahkan bisa juga ditunjuk langsung oleh pihak-pihak tertentu asalkan dimintakan baiat kepada kaum muslim, baik dengan sukarela maupun dengan intimidasi. Model tersebut memberi

peluang kepada diktator yang mempunyai kekuatan senjata untuk tampil memegang kendali puncak kekuasaan dengan cara intimidasi, dan memang terbukti dalam sejarah dengan munculnya pemerintahan dinasti. Akhirnya, mereka yang mempunyai kekuatan senjata atau kekuatan lainnya bisa merekayasa keadaan untuk mengangkat dirinya sebagai khalifah.

Mengenai khalifah dan kewenangannya, Taqî al-Dîn Al-Nabhânî menyatakan bahwa selain masa jabatan khalifah itu seumur hidup, khalifah dalam sistem *khilâfah* memiliki kewenangan yang sangat luas. Khalifah adalah negara itu sendiri.[1] Jadi, konsekuensi hukum dan politiknya adalah khalifah adalah negara itu sendiri, yang memiliki fungsi, otoritas, dan kekuasaan secara penuh, baik secara legislatif, eksekutif maupun yudikatif. Bahkan, khalifah berwenang mengadopsi dan melegislasi hukum-hukum syara' sebagai peraturan bagi seluruh umat. Memang demikianlah hukum syara' dalam pandangan HT, mencakup seluruh dan perilaku umat, dan penetapan hukumnya berada dalam kewenangan khalifah.

Sejalan dengan keyakinan di atas, HT mewajibkan umat Islam untuk taat kepada khalifah secara total dan tanpa *reserve*.[2] Ketaatan yang membabi buta ini menurut Zallûm, karena memang perintah wajib dalam Islam.[3] Dalam bagian tertentu, HT juga meriwayatkan hadits Muslim tentang absennya ketaatan pada pemimpin yang berbuat maksiat. Namun, kalau kita cermati, HT memaknai hadits tersebut sebagai keharusan untuk tetap berbuat taat pada pemimpin, meskipun pemimpin itu melakukan maksiat di depan mata.

---

[1] Ini adalah suatu bentuk penyerapan teori personalitas yang ada dalam negara absolut, dan ciri autoritarianisme dalam pemerintahan autokratis.

[2] Suatu keyakinan yang mirip dengan konsep autokrasi dengan semboyannya: *give me a leader and I will follow*.

[3] Dapat dikatakan bahwa model ketaatan yang dikembangkan oleh HT merupakan manifestasi lain dari konsep hak Ilahi dalam teori negara absolut.

Dengan demikian, seorang pemimpin, meskipun zalim, harus tetap ditaati dan tidak boleh dikudeta. Al-Nabhânî menegaskan bahwa umat Islam wajib ikut serta dalam jihad/perang jika khalifah telah memerintahkannya, meskipun ia adalah seorang khalifah yang *fâjir* (pendosa) dan zalim. Lebih-lebih jihad merupakan fardhu 'ain yang tidak terikat dengan sesuatu, dan juga tidak bersyarat terhadap, alias harga mati dalam kondisi apa pun.

Mengenai pemakzulan dalam *khilâfah,* HT menjelaskan bahwa rakyat bisa mengoreksi khalifah, namun tidak sampai pada taraf memakzulkan. Seorang khalifah bisa dicopot jika ia murtad atau gila yang tidak bisa disembuhkan, atau ditawan musuh yang lebih kuat yang tidak mampu untuk dibebaskan. Bila salah satu dari ketiga sebab di atas terjadi pada khalifah, maka rakyat tidak perlu menaati dan melaksanakan perintahnya. Namun demikian, pemakzulan khalifah hanya dilakukan berdasarkan keputusan hakim *mazhâlim,* bukan atas dasar hak rakyat. Ironisnya, bagaimana mungkin hakim *mazhâlim* bisa memakzulkan khalifah, sementara ia sendiri dipilih dan diangkat oleh khalifah? Bagaimanapun juga, alur penalaran ini terus berputar-putar (*circular argument*), yang ujung-ujungnya kembali kepada khalifah. Inilah model lain dari konsep kamuflase pemerintahan autokrasi.

Demikian pula kalau kita cermati tulisan-tulisan Hizb al-Tahrîr, secara tersirat membuka peluang penganuliran eksistensi mahkamah *mazhâlim* dalam sistem *khilâfah*. Karena khalifah yang berwenang menetapkan hukum, maka bukan sesuatu yang salah jika khalifah dalam penetapan hukumnya tidak mencantumkan klausul tentang *mazhâlim*. Kalaupun ada, ia tak lebih dari perpanjangan tangan kekuasaan khalifah—bukan suatu lembaga yang mandiri dan terlepas dari cengkeraman khalifah. Bahkan Nabi dan *khulafâ' ar-râsyidûn* tidak pernah sekalipun mengangkat hakim *mazhâlim*.

Khilâfah dan *False Conciousness*

Kalau kita kaji secara kritis, maka *khilâfah* model Hizb al-Tahrîr berpotensi bermetaformosis menjadi sistem politik semi absolut-autokratis. Dikatakan demikian karena secara konseptual, tidak semua konsep negara *khilâfah* sama persis dengan sistem politik absolut-autokratis. Namun, dalam beberapa hal, prinsip-prinsip negara dan pemerintahan *khilâfah* mempunyai kesamaan, bersinggungan, saling menyerap, bahkan tumpang tindih antara satu dan lainnya.

Demikianlah, *khilâfah* akan meredusir keberlangsungan hidup berbangsa dan bernegara di Indonesia. Eksesnya sangat merugikan dan sekaligus mengingkari cita-cita para *founding fathers* negara Indonesia yang mendasarkan pada kebhinnekaan dan kearifan budaya masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran dan kajian ulang terhadap sistem *khilâfah* ala Hizb al-Tahrîr Indonesia agar *khilâfah* tidak sekadar sebagai *quasi-Islamic* (seakan-akan saja sesuai dengan Islam), namun faktanya bisa menjadi semacam *false conciousness* para pengikutnya.

Lebih dari itu, model perjuangan HT untuk mendirikan *khilâfah* yang menurut kitabnya adalah antikekerasan. Namun fakta di Syria baru-baru ini patut dicermati. Aktivis HT Syria membentuk kelompok bersenjata dengan nama *Ansorul khilâfah* yang kemudian bersekutu dengan Wahabi-Salafi (Jabhah al-Musroh) untuk melawan Assad dalam rangka menegakkan *khilâfah*. Sebagai refleksi, sangat mungkin bila di Indonesia terjadi kisruh politik, model angkat senjata seperti HT Syria bisa ditiru oleh aktivis HT di Indonesia.

Daftar Pustaka

Buku/Kitab/Hadits

‘Abdullah, Muhammad Hussain. 1990. *Dirâsât fi al-Fikr al-Islâmî*. Beirut: *Dar al-Bayariq*

‘Azzam, ‘Abdullah. 1994. *Runtuhnya Khilafah dan Upaya Menegakkannya*. Terj. Abdurrahman. Solo: Al-Alaq.

‘Uwaydhah, Mahmûd ‘Abd al-Lathîf. t.t. *Haml al-Da’wah al-Islâmiyyah, Wâjibât wa Shifât*. Beirut: Dâr al-Ummah.

A. Maftuh Abegebriel, dkk. (eds.). 2004. *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Yogyakarta: SR-Ins Publishing.

Abdurrahman Wahid (ed.). 2009. *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute.

Abudin Nata. 1999. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Grafindo Persada.

Ahmad Cheema. 1995. *Khilafat Telah Berdiri*. Parung: Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Ahmad, Mumtaz (ed.). 1986. *State, Politics and Islam*. Washington: American Trust Publications.

Ahmed, Shabir dan Abid Karim. 1997. *Akar Nasionalisme di Dunia Islam*. Terj. Zettira Nadia Rahma. Bangil: Al-Izzah.

Al-'Âmilî, Hasan Muhammad Makki. t.t. *Al-Ilâhiyyât*. Juz 2. Beirut: al-Markaz al-âlamî li-al-dirâsât al-Islâmiyyah

Al-'Askarî, Al-'Allâmah al-Sayyid Murtadha. 1406 H. *Ma'âlim al-Madrasatayn*. Juz 1. Teheran: Muassasah Bi'thah

Al-Ansharî, Zakariya Ibn Muhammad Ibn Zakariya. t.t. *Asnâ al-Mathâlib*. Juz 4. Beirut: Dâr al-Kutûb al-Islâmiyyah.

Al-Bayhaqi, Abû Bakr. 2003. *Al-Sunan al-Kubrâ*. Juz 8. Muhaqqiq Muhammad 'Abd al-Qâdir 'Athâ. Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah.

Albert, Hans. 2004. *Risalah Pemikiran Kritis: Treatise on Critical Reason*. Terj. Joseph Wagiman dan Moh. Hasan Basri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Bukhâri, Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdillâh. 1422 H. *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihî*. Juz 4. Al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir. T.tp.: Dâr Thûq al-Najât.

________.1422 H. *Al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh wa Sunanihî wa Ayyâmihî*. Juz 9. Al-Muhaqqiq Muhammad Zahîr bin Nâshir al-Nâshir. T.tp.: Dâr Thûq al-Najât.

Al-Chaidar. 1419 H. *Pemilu 1999 Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam versus Partai-Partai Sekuler*. Jakarta: Darul Falah.

Al-Dârimî, Abû Muhammad 'Abd Allâh bin 'Abd al-Rahmân bin al-Fadhl bin Bahrâm bin 'Abd al-Shamad. 2000. *Sunan al-Dârimî*. Juz 3. Tahqîq Husayn Salîm Asad al-Dârânî.

Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ûdiyyah: Dâr al-Mughnî.

Al-Dînawarî, Ibn Qutaybah. 2001. *Al-Imâmah wa al-Siyâsah*. Jilid 1-2. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Hisyam. *Sîrah Ibn Hishâm*. Juz 4. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Faruki, Suha Taji. 1996. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.

al-Hâkim, Abû ‘Abdillah. 1990. *Al-Mustdarak ‘ala al-Shahîhayn*. Juz 2. Tahqîq Musthafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Athâ. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Hararî, ‘Abdullâh. 1997. *Idhhâr al-Aqîdah al-Sunniyyah bi Sharh al-Aqîdah al-Thahâwiyyah*. Beirut: Dâr al-Mashâri’.

Ali, Muhammad Mumtaz (ed.). 2000. *Modern Islamic Movements*. Kuala Lumpur: AS. Noordeen.

Al-Khâlidî, Mahmûd ’Abd al-Majîd. 1980. *Qawâid Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Buhûth al-’Ilmiyyah.

Al-Mâwardî. t.t. *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Maududi, Abul A’la. 1995. *Sistem Politik Islam*. Terj. Asep Hikmat. Bandung: Mizan.

________. 1998. *Khilafah dan Kerajaan*. Terj. Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan.

Al-Nabhânî, Taqî al-Dîn. 1953. *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*. Juz 3. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 1953. *Al-Takattul al-Hizbî* . T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 1953. *Mafâhim Hizb al-Tahrîr*. T.tp. Hizb al-Tahrîr.

________. 1963. *Muqaddimat al-Dustûr* . T.tp.: Hizb al-Tahrir.

________. 1973. *Al-Tafkîr*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 1994. *Al-Dawlah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dar al-Ummah.

________. 1998. *The Islamic State*. London: Al-Khilafah Publications.

________. 2001. *Al-Takattul al-Hizbî*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 2001. *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 2001. *Nizhâm al-Islâm*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 2002. *Al-Dawlah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dar al-Ummah.

________. 2002. *The System of Islam*. London: Al-Khilâfah Publications.

________. *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Ummah

________. 2003. *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Ummah

________. 2005. *Al-Shakhshiyyah al-Islâmiyyah*. Juz 3. Beirut: Dar al-Ummah

________. t.t. *Mîthâq al-Ummah*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

Al-Naysâbûrî, Muslim bin al-Hajjâj Abû al-Hasan al-Qushayrî. *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh*. Juz 1. Al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabi.

________. t.t *Al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allâh*. Juz 3. Al-Muhaqqiq Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî.

al-Qashash, Ahmad. 1995. *Usus al-Nahdhah al-Râshidah*. Beirut: Dar al-Ummah.

Al-Râziq, 'Alî 'abd. 1925. *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Mesir: Shirkah Musâhamah Mishriyyah.

Al-Shaybânî, Abû 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilâl bin Asad. 2001. *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*. Juz 30. Muhaqqiq Shu'ayb al-Naûth. T.tp.: Muassasah al-Risâlah.

________. 2001. *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*. Juz 36. Muhaqqiq Shu'ayb al-Naûth. T.tp.: Muassasah al-Risâlah.

________. 2001. *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*. Juz 34. Muhaqqiq Shu'ayb al-Naûth. T.tp.: Muassasah al-Risâlah.

Al-Sijistânî, Abû Dâwud Sulaymân bin al-Ash'ath bin Ishâq bin Bashîr bin Shadâd bin 'Amr al-Al-Azdî. t.t. *Sunan Abî Dâwud*. Juz 4. Muhaqqiq Muhammad Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamîd. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah.

Al-Simâwî, Tîjânî. 1990. *Al-Shî'ah Hum Ahl al-Sunnah*. Beirut: Muassasat al-Fajr.

Al-Subhânî, Ja'far. 1990. *Al-Ilâhiyyât*. Juz 2. Qum: al-Markaz al-Âlamî li al-Dirâsât al-Islâmiyyah.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. t.t. *Târîkh al-Khulafâ'*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Al-Thabari. 1987. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr.

________. 1987. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Jilid 4. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Tijânî. 1990. *Fas'alû Ahl al-Dhikr*. Beirut: Muassasat al-Fajr.

Al-Tirmidhî, Muhammad bin 'Îsâ bin Saurah bin Mûsa bin al-Dhahâk. 1975. *Sunan al-Tirmidhi*. Juz 4. Tahqîq Ahmad

Muhammad Shâkir dll. Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabi.

________. 1975. *Sunan al-Tirmidhî*. Juz 5. Tahqîq Ahmad Muhammad Shâkir dll. Mesir: Shirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabi.

Anonim. 1999. *The Methodology of Hizbut-Tahrir for Change*. London: Al-Khilafah Publications.

Anonim. 2003. *Khilafah adalah Solusinya*. Terj. Abu Faiz. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Arief B. Iskandar. 2009. *Materi Dasar Islam*. Bogor: Al-Azhar Press.

Asad, Muhammad. t.t. *The Principles of State and Government in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Ash-Shadr, Muhammad Baqir. 1998. *Falsafatuna*. Terj. M. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan.

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Baran, Zeyno. 2004. *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*. Washington: The Nixon Center.

________. *Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*.

Berg, Bruce L. 1998. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Allyn and Bacon.

Bosworth, Clifford Edmund. 1980. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Budhy Munawar Rachman (ed.). 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina

C.S.T. Kansil. 1992. *Ilmu Negara*. Jakarta: Sinar Grafika.

Chilcote, Ronald H. 2004. *Teori Perbandingan Politik*. Terj. Yohanes Kristiarto. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Crone, Patricia & Martin Hinds. 1986. *God's Caliph*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eddi Wibowo, Dkk. 2005. *Ilmu Politik Kontemporer*. Yogyakarta: YPAPI.

Eickelman, Dale F. dan James Piscatori. 1985. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

El-Awa, Muhammed S. 1980. *On The Political System of The Islamic State*. Indiana Polis: American Trust Publications.

Endress, Gerhard. 2002. *Islam an Historical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Esposito, John L. (ed.). 1997. *Political Islam, Revolution, Radicalism, or Reform*. London: Lynne Rienner Publisher.

________. (ed.). *The Oxford Encyclopaedia*. Vol. II.

F. Isjwara. *Ilmu Negara*. 1985. Bandung: Bina Cipta.

Fathî Yakan. 1996. *Mushkilah al-Da'wah wa al-Dâ'iyah*. Beirut: Muassasah al-Risâlah.

Fealy, Greg. t.t. "Hizbut Tahrir in Indonesia: Seeking a 'Total' Islamic Identity," *Makalah*. Konferensi Islam, Xenophobia, and Pluralism.

Hasan, Hasan Ibrâhîm. 2001. *Târîkh al-Islâm*. Juz I. Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah

Hizb al-Tahrîr. 1953. *Hizb al-Tahrîr*. Al-Quds: Hizb al-Tahrîr.

________. t.t. *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyîr*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 1962. *Nidâ' Hâr ilâ al-Muslimîn min Hizb al-Tahrîr*. Khartoum: Hizb al-Tahrîr

________. 1963. *Muqaddimat al-Dustûr*. T.tp.:Hizb al-Tahrîr.

________. 1989. *Manhaj Hizb al-Tahrîr fî al-Taghyîr*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 1994. *Afkâr Siyâsiyyah*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. 2001. *Mafâhîm Hizb al-Tahrîr*. Al-Quds: *Hizb al-Tahrîr*.

________. 2003. *Seruan Hizbut Tahrir kepada Kaum Muslimin*. Terj. Muhammad Fatih. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

________. 2005. *Ajhizat Dawlat al-Khilâfah*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. 2005. *Mafâhim Siyâsiyyah li Hizb al-Tahrîr*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. 2009. *Manhaj Hizb al-Tahrîr fi al-Taghyir*. Beirut: Hizb al-Tahrîr.

________. 2009. *Muqaddimat al-Dustûr*. Bagain 1. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. 2010. *Hizb al-Tahrîr*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. t.t. *Al-Khilâfah*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. t.t. *Mîthâq al-Ummah*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

________. t.t. *Min Muqawwamât al-nafsiyyah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. t.t. *The Methodology of Hizb al-Tahrîr*

Hizbut Tahrir Indonesia. 1995. *Hizbut Tahrir*. T.tp.: Hizbut Tahrir.

________. 2003. *Seruan Hizbut Tahrir kepada Kaum Muslimin*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

________. 2008. *Partai Politik dalam Islam*. T.tp.: Hizbut Tahrir Indonesia.

________. 2009. *Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam*. T.tp.: Hizbut Tahrir Indonesia.

Hafidz Abdurrahaman. 2002. *Islam Politik & Spiritual*. Jakarta: Wadi Press.

________. 2003. *Khilafah Islam dalam Hadits Mutawatir bi al-Ma'na*. Bogor: Al-Azhar Press.

Hague, Rod & Martin Harrop. 2004. *Comparative Government and Politics*. New York: Palgrave Macmillan

Hashmi, Sohail H. (ed.). 2002. *Islamic Political Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Hishâm, Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn. t.t. *Sîrat al-Nabî*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr.

Husain, Mir Zohair. 1995. *Global Islamic Politics*. New York: Longman.

Isma'îl, Muhammad Muhammad. 1958. *Al-Fikr al-Islâmi*. Beirut: Al-Maktabah al-Wa'i.

Jamhari dan Jajang Jahroni (peny.). 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.

Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Khalîl, Athâ' ibn. 2003. *Ushul Fiqih*. Terj. Yasin as-Siba'i. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Khalid Ibrahim Jindan. 1999. *Teori Politik Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

Khan, Qamaruddin. 1987. *Tentang Teori Politik Islam*. Terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Pustaka.

Khan, Qamaruddin. t.t. *The Political Thought of Ibn Taymîyah*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Khomeini, Imam. 2002. *Sistem Pemerintahan Islam*. Terj. Muhammad Anis Maulachela. Jakarta: Pustaka Zahra.

M.D. Riyan. 2008. *Political Quotient, Meneladani Perilaku Politik Para Nabi*. Bandung: Madani Prima.

Mahajan, V.D. 2003. *Political Theory*. New Delhi: S. Chand & Company Ltd.

Mahdi, Hazrat Mirza Ghulam Ahmad Imam. 1992. *Perlunya Seorang Imam Zaman*. Terj. Ahmad Anwar, dkk. Bogor: Yayasan Wisma Damai.

Masdar Hilmy. 2009. *Islam Sebagai Realitas Terkonstruksi*. Yogyakarta: Kanisius.

_________. 2009. *Teologi Perlawanan*. Yogyakarta: Kanisius.

_________. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia, Piety and Pragmatism*. Singapore: Institue of Southeast Asia Studies.

Mishkini, Ali. 1991. *Ulama Pewaris Kenabian*. Terj. Muslim Arbi. Jakarta: Risalah Masa.

Mohammad Musthofa Ramadlan. *Reformasi vs Revolusi*. Jakarta: Wadi Press.

Montesquieu. 1977. *The Spirit of Laws, ed. David Wallacea* Carrithers. Berkeley: University of California Press.

Muhammad Fath-hi S. Ramadhan dkk. 1999. *Khilafah Islam, Satu-Satunya Sistem Pemerintahan Islam*. Surabaya: Al-Markaz Ats-Tsaqofah al-Islamiyyah: Al-Buhus wa at-Tauzii'.

Muktamar Muballighah Indonesia. 2010. *Satukan Langkah Songsong Khilafah Islamiyah*. Jakarta: Muktamar Muballighah Indonesia.

Mumtaz Ahmad (ed.). 1986. *State, Politics and Islam*. Amerika: American Trust Publications.

Musa Kazhim dan Alfian Hamzah. 2007. *Iran, Skenario Penghabisan*. Jakarta: Ufuk Press

Musthafa A. Murtadlo. t.t. *Aqwal Para Ulama' Tentang Wajibnya Imamah (Khilafah)*. T.tp.: t.p.

Mutahhari, Murtadha. 2003. *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*. Terj. Ibrahim Husain al-Habsyi. Jakarta: Pustaka Zahra.

National Intelligence Council's. 2004. *Mapping the Global Future*. Washington: NIC.

O. Hashem. 1989. *Saqifah Perselisihan Umat*. Depok: Yapi.

Paydar, Manouchehr. 2003. *Legitimasi Negara Islam*. Terj. M. Maufur el-Khoiry. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Richter, Melvin (ed. & trans.). 1990. *Montesquieu, Selected Political Writing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Rumadi (ed.). 2005. *Bincang tentang Agama di Udara, Fundamentalisme, Pluralisme, dan Peran Publik Agama*. Jakarta: Madia.

S. Yunanto, et. Al. 2003. *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*. Jakarta: The Ridep Institute.

Salîm, Fathî Muhammad. 1993. *Al-Istidlâl bi al-Dhannî fì al-'Aqîdah*. Beirut: Dar al-Bayâriq

Saluz, Claudia Nef (ed.). 2009. *Dynamics of Islamic Student Movements*. Sleman: Resist Book.

Shaybah, Abû Bakr bin Abî. 1409 H. *Al-Kitâb al-Mushannaf fì al-Ahâdîth wa al-Âthâr*. Juz 7. Muhaqqiq Kamâl Yûsuf al-Hût. Riyâdh: Maktabah al-Rushd.

Shirâzi, Sayyid Shâdiq. 2006. *A Summary of Logic*. Terj. 'Ali Abdur Rasheed. T.tp.: Madani E Publications.

Shively, W. Philips. 1993. *Power and Choice An Introduction to Political Science*. New York: McGraw-Hill, Inc.

Sim, Stuart dan Borin Van Loon. 2008. *Memahami Teori Kritis*. Terj. Tim Resist. Yogyakarta: Resist Book.

Singleton, Royce A. Jr & Bruce C. Straits. *Approaches to Social*.

Syabab Hizbut Tahrir Inggris. 2004. *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah*. Terj. M. Ramadhan Adi. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

T. May Rudy. 2003. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Refika.

T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy. 1971. *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*. Djakarta: Bulan Bintang

Taimiyyah, Ibn. 2005. *Siyasah Syar'iyyah Etika Politik Islam*. Terj. Rofi' Munawar. Surabaya: Risalah Gusti.

Taufik Abdullah. et.al (eds.). 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Khilafah)*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Thabib, Hamd Fahmi. *Khilâfah Rasyidah yang Telah Dijanjikan dan Tantangan-Tantangannya*. Terj. Yahya A.R. Jakarta: HTI Press.

The Last Great Muslim Empires. 1996. Princeton: Markus Wiener Publisher.

Vaezi, Ahmed. 2006. *Agama Politik, Nalar Politik Islam*. Terj. Ali Syahab. Jakarta: Citra.

Varma, SP. 2003. *Teori Politik Modern*. Terj. Yohanes Kristiarto. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Vincent, Andrew. 1987. *Theories of State*. New York: Basil Blacwell Ltd.

Zallûm, 'Abd. Al-Qadîm. 1996. *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. 2002. *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Ummah.

________. t.t. *Al-Dîmûqarathiyyah Nizhâm Kufr Yahrumu Akhdhuhâ aw Thathbîquhâ aw al-Da'wah ilayhâ* (*Demokrasi Sistem Kufur, Haram Mengambilnya, atau Menerapkannya, atau Menyerukannya*. T.tp.: Hizb al-Tahrîr.

Disertasi dan Karya Ilmiyah

Ahmad Izzuddin. 2005. "Pandangan Hizbut Tahrir Indonesia terhadap Keabsahan Undang-Undang Dasar 1945." *Tesis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Haedar Nashir. 2006. "Gerakan Islam Syariat Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia." *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.

Imam Mahfudzi. 2004. "Membangun Epistemologi Islam Alternatif (Studi terhadap Pemikiran Taqi al-Din al-Nabhani dalam Buku *al-Tafkir*." *Tesis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Irham Zaki. 2002. "Ekonomi Politik Islam (Telaah atas Pemikiran Ekonomi Politik Gerakan Hizb at-Tahrir al-Islami)." *Tesis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Sahid HM. 2009. "Formalisasi Syariat Islam dalam Konstruksi Kiai NU Struktural Jawa Timur." *Disertasi*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Syamsul Arifin. 2004. "Objektivikasi Agama sebagai Ideologi Gerakan Sosial Kelompok Fundamentalis Islam (Studi Kasus Hizb al-Tahrir Indonesia di Kota Malang)." *Disertasi*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Umi Sumbulah. 2007. "Islam "Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizb al-Tahrîr dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahûdi." *Disertasi*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.

Jurnal/Majalah/Koran/Website/Kamus/Ensiklopedia

Buletin Al-Islam

Contemporary Southeast Asia. Vol. 23. No. 3. Desember. 2001

http://islamlib.com/id/index.php? page=article&id=795

http://mudjiarahardjo.uin-malang.ac.id/artikel/281-mengenal-ragam-studi-teks-dari-content-analysis-hingga-pos-modernisme-.html

http://www.hizb.org.uk/what-is-khilafah/accountability-with-out-western-democracy

http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/structure

http://www.sunanampel.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=696:sistem-khilafah-tidak relevan&catid=1:latest-news&lang=in

http:www.newsweek.com/id/45292

Journal of Indonesian Islam

Jurnal Akademika

Jurnal Al-Kautsar

Jurnal Al-Wa'ie

Jurnal Al-Wa'yu

Jurnal Khilâfah Magazine

Jurnal The American Journal of Islamic Social Science

Kompas

Random House Webster's College Dictionary

Republika

Tabloid Media Umat

The New York Times (11 Desember 2005)

www.hizbut-tahrir.or.id

Indeks

A

B

C

D

F

G

H

I

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

BIODATA PENULIS

AINUR ROFIQ AL-AMIN, beralamat di PP. Bahrul 'Ulum Tambakberas Jombang Jawa Timur, telepon (0321) 862017, HP. 081332955690. Pendidikannya dimulai dari MIN Prambon Nganjuk, MTsN Prambon Nganjuk, MAPK Jember, S1 Fakultas Hukum Universitas Airlangga, S2 IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan S3 IAIN Sunan Ampel Surabaya. Penulis yang beristrikan Dr. Umi Chaidaroh telah dikaruniai tiga anak: Aqila Ashrafa Farishta Thurayya (Aura), Javed Nejatullah Akhtar Mohammedy (Akbar Mohammedy), dan Dimitry Ravidshah Mohammedy (Asghar Mohammedy).

Saat ini penulis menjadi dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, Dosen FAI UNIPDU Jombang (2002-sekarang), Kepala Madrasah Diniyyah Al-Ishlahiyyah Bahrul 'Ulum (2003-sekarang), Pengurus NU Jombang (LTNU), dan Dewan Khos Pagar Nusa Jombang (2009-sekarang).

"NU, Muhammadiyah, PSII, dll. yang tergabung dalam Partai Masyumi, pada 1945 memang ingin negara RI berdasar Islam, tapi bukan *khilafah Islamiyah*. Demikian pula pada waktu sidang Konstituante."
KH. Sholahuddin Wahid, Intelektual Muslim, Pengasuh PP. Tebuireng Jombang

"Sudah banyak tulisan tentang Hizbut Tahrir, baik yang menerima maupun yang menolak idenya tentang *khilafah*. Namun buku ini unik. Ia ditulis oleh mantan aktivis HT dalam bentuk karya akademik yang menjunjung objektivitas tapi tidak kehilangan perspektif historis dan ideologisnya. *Hizbi* maupun non-*hizbi* perlu membaca buku ini."
Prof. Syafiq Mughni, MA. PhD, Ketua PP Muhammadiyah

"Khilafah adalah fatamorgana. Ia adalah sesuatu yang asing bagi masyarakat Indonesia. Ormas-ormas Islam di Indonesia sudah berkomitmen dengan NKRI sebagai bentuk negara yang final.
Buku ini sangat bagus sebagai rujukan dalam mengkaji khilafah versi HT secara kritis sehingga ia tidak ditelan mentah-mentah oleh masyarakat."
KH. Said Agil Siradj, Ketua Umum PBNU

"Sebuah buku yang membuka mata hati dan pikiran umat Islam untuk tidak terbelenggu oleh suatu konsep politik yang sudah karatan."
Akhmad Fikri AF, Pengamat Islam Garis Keras

ISBN 979-25-5366-5
9789792553666